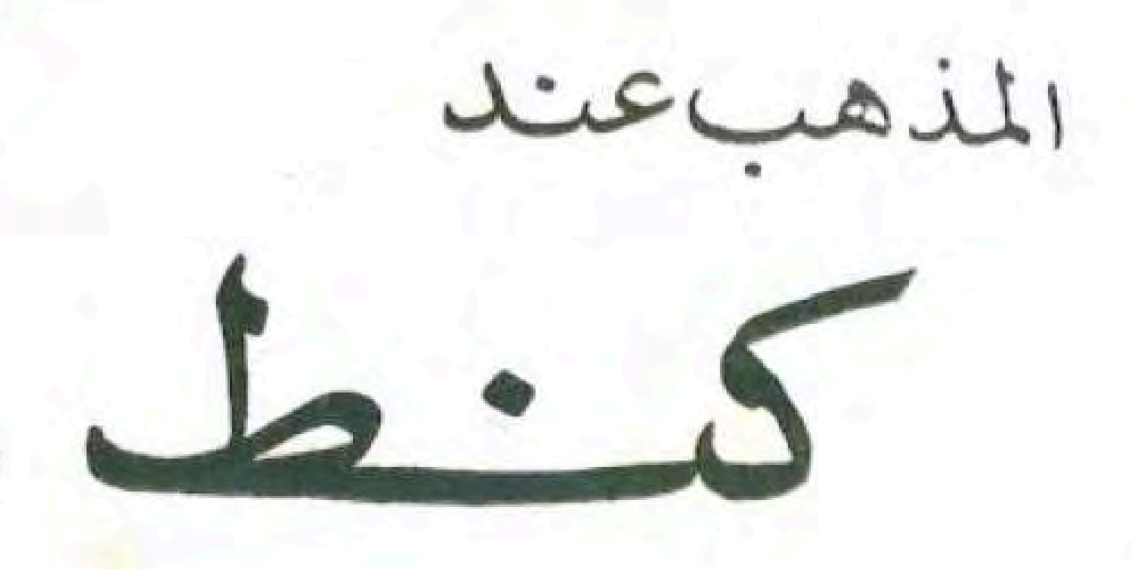


كتبه بالفرنسية : دكتور مراد وهبه
ترجمه إلى العربية : دكتور نظمى لوقا


منتدى سور الأزبكية



المذهب عند كنط

كتبه بالفرنسية : دكتور مراد وهبة
ترجمه إلى العربية : دكتور نظمي لوقا

١٩٧٩

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد القاهرة

دار وهـــدان للطباعة والنشر
ت : ٩٠٥٠٣٦

كلمة المعرّب

هذه الترجمة العربية هدية وتقدير ومودة إلى مؤلف هذه الرسالة:

الأستاذ الدكتور مراد وهبه :

الأخ بالاختيار ، والزميل بالصدفة . .

والحق أنى وجدت قلبى ينفتح لهذا العالم المتوقد الحى حين لقيته سنة ١٩٥٩ ، وقد أصبح زميلى بالصدفة . أسرتنى فيه شمائل تحمست لها لأول وهلة حماسة زادت مع كل بارقة اكتشفها من ألمعيته . ثم أكبرت دأبه وتدقيقه وولاءه المحمود فى استتمام « المعجم الفلسفى » ونشره ، وهو الذى وضع أساسه أستاذنا الجليل وحبيبنا المبكى عليه يوسف كرم ، الحكيم محب الحكمة بكل معنى الكلمة ، فلم أكد أجد لحبى إياه وإعجابى به حدا . ثم قرأت بأخرة من الوقت رسالته الفرنسية المركزة هذه « المذهب عند كنط » ففتنتنى برشاقة عبارتها الفنية وعمقها ودقتها ووضوحها ، وأنا رجل شديد الافتتان بهذا الضرب من الجمال الفنى والفكرى خاصة ، فلم أملك نفسى من

المكوف على ترجمتها ، وأنا أجد لتقديمها إلى قراء العربية نشوة لاتستمد إلا من حب التوقد والألمعية أصدق الحب وأنقاه .

ولكنى لا أريد أن أخدع أخى بالاختيار وزميلى بالصدفة فى أمر هذا الحب . فمن ورائه سمة أعرفها فى نفسى جيداً : وهى حبى لنفسى وايثارها بخير الدنيا كله ، لا أريد أن يفوتنى منه شىء !

يقول المتنبى :

أرى كلنا يبغى الحيــــاة لنفسه
حريصاً عليها ، مستهاماً بها صبا :
فحب الجبــان النفس أورثه التقى ،
وحب الشجاع النفس أورثه الحربا !

ونقيس بقياسه فنقول :

وحب العظيم النفس أورثه القلى
وحب الخفى النفس أورثه الحبا !

وما أحسبنى إلا محباً لنفسى غاية الحب ، وكل لمحة ألمعية فى أحد — بعد زمانه ومكانه أو قرب — تتجاوب لها نفسى بالحبور العظيم الذى قد يصل إلى الوله ، فكأنى أعيش فى هؤلاء على

اختلافهم حيوات لا تحصى ! أعيش فيهم ، وإن لم أعش بهم !
ولعل ما يعيننى على هـذا أن الله أعفانى من ذلك الذى عبر عنه
« البغدادى » بقوله :

— إن المعاصرة حجاب !

فما حجبت عنى المعاصرة — فيما أعلم — بارقة مضيئة أو جانباً
مشرقاً فى أحد — مهما يكن موقفه منى — فإذا روحى تنتشى بما
أشيم من ذلك وأجد فيه أنساً ومنفرجا وبراحا !

أعن سذاجة قلب حبى هؤلاء جميعا حتى كأننى طفل غرير
يحسب كل امرأة فى الطريق أمه وكل رجل أباه ، ويخال الناس
جميعاً ذويه الأقربين ؟

ربمـــا !

ولـكننى سعيد بذلك على كل حال .

ومن آيات فرط حبى لنفسى أنى إذا انتشيت بجميل وددت
لو عمت النشوة به كل نفسى ، فتتضاعف بتلك النشوة الجمعية نشوتى
الخاصة وتزكو وتربو أيما ارباء .

فالخير كله آثرت لنفسى إذن حين قمت بترجمة هـذه الرسالة

القيمة . والخير أوثر لنفسي إذ أقدمها إلى مؤلفها الألمى هدية إعجاب صادق وحب مقيم . . وفاء ببعض ما أسدت قراءتها إلى نفسي من نشوة عقلية خالصة . . .

١٠ ش ابن سينا
مصر الجديدة

٥ من سبتمبر سنة ١٩٧٣

نظمي لوقا

إعـــلان مـــن المعـــرّب

يعلن المعرب تنازله عن جميع حقوقه المادية عن هـذه الترجمة العربية الخاصة بهذه الطبعة وكل طبعة مستقبلة بحيث تكون جميع حقوق الطبع خالصة لمؤلف الأصل الفرنسي الأستاذ الدكتور مراد وهبه يتصرف فيها كيف شاء .

أول أكتوبر ١٩٧٣ نظمي لوقا

وإعـــلان مـــن المـــؤلف

ويعلن المؤلف أنه يوجه كل حصيلة مادية لهذه الترجمة العربية لإنشاء جائزة لطلاب وخريجي الفلسفة بالجامعات المصرية .

ويعرف المؤلف من أمر أخيه الأستاذ الدكتور نظمي لوقا أنه يسعده أعظم السعادة أن تكون هـذه الجائزة تخليداً لاسم أستاذ جيلهما ، وقدوة دارسي الفلسفة ومحبيها في كل جيل :

الأستاذ الجليل يوسف كرم

أول أكتوبر ١٩٧٣ مراد وهبه

مقدمة

منهج كنط

كل ناصية تبدو لأول وهلة نسقا من الحلول المقترحة لمجموع من المشكلات . ولكن كثيراً ماقيل إنها في صميمها حل واحد لمشكلة واحدة ، وأن كل من نفذ إلى هذه المشكلة نفاذاً عميقاً تبين ذلك له .

ومن خلال التأثيرات الكثيرة التي تعرض لها كنط ، نجده قد انساق وراء مسألة أساسية ، مطلوب بالضرورة من سائر المسائل أن تخضع لها ، وهذه المسألة هي مدى إمكان الميتافيزيقا من حيث هي علم .

وماهو النقد ؟

إنه ليس « نقد الكتب والمذاهب » بل نقد قدرة العقل بوجه عام بالنسبة لجميع المعارف التي يمكن أن يرقى إليها مستقلا عن كل

تجربة . فهو بالتالى حل مسألة إمكان أو استحالة الميتافيزيقا بوجه عام »[1]. ويقول فى مقدمة الطبعة الثانية من « نقد العقل الخالص » إن النقد هو الإعداد الذى لا غنى عنه لتقدم الميتافيزيقا المتينة من حيث هى علم[2] .

ويبدو أن كنط أولى اهتمامه بصفة خاصة نظرية المعرفة العلمية. وارتبطت عنايته على الأخص بالفيزياء ، وكتاباته الأولى من سنة ١٧٤٦ — إلى سنة ١٧٥٥ تنصب على أمور علمية .

ولكنه لايعتقد أن العلم محض تجميع وقائع . فليس ثمة علم صحيح مالم يكن ذا نسق ، ولا نسق مالم ترتبط الوقائـــع بحقائق ضرورية ، ذات أصل عقلى بالتالى ، بحيث يفسرها ويفسر بعضها بعضا ، وبعبارة أخرى يقتضى العلم نظاما ساميا يضم مبادىء المعرفة ، أى نسقا من الحقائق القبلية . وإنما تنشىء مثل هذه النسق الميتافيزيقا دون سواها ، فهى تفعل فعلها فى معانى الفهم الخالص ، التى تتجمع وتتجه كلها صوب الوحدة النسقية أو المذهبية .

ومن ثم نجد مطلب كنط ، وهو تحديد المبادىء الميتافيزيقية للمعرفة تحديدا مذهبيا أو نسقيا .

إن الفكر يبدأ المعرفة بالتحليل وينتهى بالتركيب . وهو حين يحلل يلتزم بالعثور على العناصر البسيطة . وحين يركب يلتزم بالعثور على كل مطلق ، أى « فكرة » .

إذن فالبسيط والكل ، المعنى المجرد والفكرة ، هما الطرفان لنشاط الفكر من المبدأ إلى المنتهى .

ولابد من منهج حين نتصدى لمشكلة ما .

فما هو هذا المنهج ؟

وما نود أن نعرضه فى هذه الدراسة هو الكل ، أى الفكرة . ولكى نعرف منهج كنط ينبغى أن نعرض موضوع دراسة كنط لأن مسألة المنهج مرتبطة بمسألة الموضوع .

وقد توصل كنط إلى ذلك الكشف الهام : أنه لايكفى لمعنى ما أن يكون من معطيات الفكر القبلية كى يكون صحيحا موضوعيا . فالنطق حين تغرر به هذه القدرة على معرفة حقيقية قبلية يندفع — من غير فطنة — إلى تقريرات من نوع آخر تماما ، فيضيف قبليا إلى المعانى المجردة المعطاة أفكاراً غريبة بالكلية ،

من غير أن يدرى كيف وصل إلى ذلك . ومن ثم لا يكفى تحليل معطيات الفكر ، بل ينبغى نقدها .

إذن ينبغى أن نطلب إلى العقل أن « يتناول من جديد أشق المهام ، ألا وهى معرفة نفسه وإقامة محكمة تؤيد دعاواه المشروعة ، وبذلك ترفض كل الدعاوى التى لا أساس لها ، لا بقرار تعسفى تحكمى بل باسم قوانينه (قوانين العقل) الأبدية الثابتة . أى — فى كلمة واحدة — أن ينقد العقل الخالص نفسه »(٣).

وينجم عن هذا أن موضوع الفلسفة — فى رأى كنط — ليس البحث عما إذا كان الواقع ، الذى ندركه بما لدينا من قوى عارفة ، موجود فى ذاته أم وجوده إنما هو بالنسبة لنا فحسب ، بل موضوعها هو أولا المعرفة لا الموجود .

وكانت الفلسفة القديمة تبحث عن الذات من جهة الموضوع . فكانت الذات عندئذ يتم السعى إلى اكتشافها فى العالم . وقامت المسيحية بتخفيض قيمة العالم ، وأقنعت الإنسان أن نفسه وحدها هى التى تحمل العلامة الإلهية . وانها وحدها الروحانية حقاً . وبهذا تتراءى فلسفات ديكارت وبيركلى وكنط فى صورة العودة إلى الذات ، وهكذا صارت المعرفة صادرة عن الذات .

إذن فمنهج كنط ليس منهجاً أنطولوجياً .

ولكن منهجه أيضاً ليس سيكولوجيا . فمطلب كنط ليس ملاحظة النفس الإنسانية ، فهو يصف لنا كيف يصوغ الفكر الأفكار ويكونها ، على نحو ما وصف ذلك لنا چون لوك . فهذا هل وصفي لا يتكفل بحل مشكلة قيمة المعرفة ، لأن التحليل السيكولوجي يقودنا ، منطقياً ، إلى القول بأن « موضعة » الظواهر بواسطة المقولات إنما هي — بالنسبة لي — ضرورة ذاتية . وهذا وحده لاغناء فيه ، لأنني عندئذ لا أستطيع أن أقول إن الأثر مرتبط بالعلة ارتباطاً ضرورياً . فيجب إحلال « الاستنباط الترنسندنتالي محل التحليل السيكولوجي كي نجد القنطرة التي تجوز بنا مما هو ذاتي إلى ماهو موضوعي . وفي بداية « الاستنباط الترنسندنتالي » نص يبرر به كنط نفسه هذا التأدي أو العبور « إن جميع الظواهر تتفق بالضرورة مع ذلك الشرط الصوري للحساسية ، لأن الظواهر لا يمكن أن تبدو ، أي لا يمكن أن تكون مدركة ومعطاة تجريبياً ، إلا بهذا الشرط الصوري »(٤) .

وفضلا عن هذا ، فإن كنط لا يؤسس مذهبه على التفرقة السيكولوجية التقليدية ، بين العقل والحساسية والإرادة . وإن لم يكن

ثمة شك فى أن كنط يبدأ منطلقه من التمييز بين الحساسية والفهم. ولكن هذين معنيان مجردان سيكولوجيان تحولا إلى معنيين مجردين ميتافيزيقيين. فهما قوتان لا عمل لهما إلا معرفة الأشياء من غير شائبة من العامل السيكولوجى، أو لعل الأوفق أن نقول من غير شائبة من عامل ذاتى.

فما هو هذا المنهج إذن ؟

يقول بوترو إن المنهج الكنطى منهج تحليل ميتافيزيقى (٥). والتحليل الميتافيزيقى يفك المعطيات إلى عناصرها البسيطة وعندها يتوقف التحليل. ويبدأ كنط بتحليل المعطيات. ويميز تحليله بين عنصرين: مادة وصورة، حساسية وفهم.

ولكن التحليل وحده لا يكفى، بل يجب تفسير القيمة الموضوعية للمعانى المجردة قبليا، وتحديدها قبليا كذلك. وهذه « ضرورة لامناص منها.. قبل أن نقدم على خطوة واحدة فى مجال العقل الخالص. وإلا مضينا كالعميان، وبعد أن نتخبط هنا وهناك، ننتهى حيث ابتدأنا من الجهالة » (٦) فأهم ما يجب أن نعنى به هو معرفة الحد (الذى يمكن أن تبلغه المعرفة) كى نضىء الطريق أمام العقل ونصونه من أى خطأ.

ولكن ماذا فعل كنط كى يصل إلى هذا الفرض ؟

لقد فعل كنط عين مافعله أصحاب الرياضة وأصحاب الفيزياء . يقول كنط « لقد كان موضع القبول حتى الآن أن جميع المعارف ينبغى أن تقتفى أثر الأشياء ولكن فى هذا الفرض جميع جهودنا ، لإقامة حكم قبلى إزاء هذه الأشياء يوسع معارفنا ، لم تفز بطائل . فلنبحث إذن عن مرة واحدة هل ترانا نكون أسعد حظا فى مشكلات الميتافيزيقا لو أننا افترضنا أن الأشياء هى التى تقتفى أثر معرفتنا وهو مايوافق على وجه أفضل مانود تفسيره ، أعنى أنه يتفق وإمكان معرفة قبلية لهذه الأشياء تقيم شيئاً ما بإزائها قبل أن تصبح معطاة لنا . والشأن فى هذا شبيه بالفكرة التى تصورها كورنيك. فعندما تبين له عجزه عن تفسير حركات النجوم التى تدور حول المشاهد ، بحث هل ترى يكون من الأفضل أن يفترض أن المشاهد هو الذى يدور ، وأن النجوم مستقرة ساكنة »(٧).

ونظراً إلى الطريقة التى نشأت بها الرياضة والفيزياء من حيث هما علمان على يد طاليس وعلى يد جاليليو وتوريتشيللى ، استنتج كنط أن الاتفاق بين الفكر والأشياء لايفسر هكذا إذا اعتبرنا

أن الأشياء هى التى يقتفى الفكر أثرها أو يرتب أمره بمقتضاها ، بل على العكس من ذلك ، لا يمكن تصور هذا الاتفاق إلا إذا اعتبرنا أن الأشياء هى التى تقتفى أثر الفكر أو تترتب بمقتضاه[٨] .

ولكن هذه الصيغ ينبغى ألا تؤدى إلى أن نعد الذات صورة مجردة ، أو قالبا محضا تكتسب الأشياء قسماته كى تندمج فيه وتتخذ صورته ، أو بمثابة مشاهد يرى العالم من خلال عدسة ملونة بحيث تتأثر جميع الأشياء بلون هذه العدسة أو الزجاجة . فهذا التصور ليس صحيحا إلا بمقدار ماينعت لحظة الإبتداء فى تلك العملية التى تمتد إلى أبعد من هذا بكثير ، أى المرحلة الأولى من نمو المعرفة ، وهى موقف مؤقت لا مفر من تجاوزه .

يجب حقاً أن نتلقى كى ننشىء ونسجل كى نتوسع ونفيض . ولكن الأمر لا يقف عند هذا التسجيل وهذا التقبل السلبى ، وإنما هو فى الحقيقة الإستجابة والرد والإنشاء الناشط البناء . ولذا يبدأ كنط بتحليل المعانى المجردة . وهذا التحليل إنما هو تفسير لإمكان قيام المعانى المجردة القبلية . بيد أن هذا لا يكفى ، إذ يجب ان نعرف « طريقتنا فى معرفة الأشياء (الموضوعات) ، من حيث أن هذا ممكن قبلياً »[٩] وهذا ما يمكن أن يسمى منهج التحليل الصورى .

إن مفهوم الترنسندنتالية أقوى وأدق من مفهوم الميتافيزيقا ، لأن الأولى (الترنسندنتالية) مفتاح للأخرى (الميتافيزيقا) . وبدون الترنسندنتالية تظل الكنطية غير مفهومة . وأول ما يجب العناية به ألا نقبل أى مفهوم يحتوى على أى عنصر تجريبي. ولذا يمكن القول أن فكرة الترنسندنتالية مرتبطة — وإن كان معناها ليس واحداً على الدوام تماماً — بفكرة القبلية . والترنسندنتالى هو الذى يتيح للذات العارفة أن تحدد الموضوع قبلياً .

إذن تحويل التحليل الكنطى إلى تحليل منطقى خطأ . فبدهى أنه من طراز آخر . أجل إنه مما لا شك فيه أن المنطق الخالص لا يشغل نفسه إلا بالمبادىء القبلية ، ويغض الطرف «عن كل محتوى المعرفة ، أى عن كل علاقة للمعرفة بالموضوع ، لا يتصدى إلى الصورة المنطقية للمعارف فى علاقتها فيما بينها ، أى الصورة التفكير بوجه عام »[١٠] . « فلا يعنيه أن تكون للامتثالات أصول قبلية فينا ، أو أن تكون معطيات تجريبية . فالمنطق العام يشتغل بحسب بالصورة التى يمكن أن يقدمها الفهم » بيد أن منطقاً كهذا لا يكفى ، لأن المعرفة فى الواقع يمكن أن تطابق الصورة المنطقية من غير أن تكون هناك أدنى ضرورة تحتم مطابقتها للموضوع ، ومن ثم الحاجة إلى

منطق آخر ، أو بعبارة أصح إلى تحليل آخر يصلح محكا لاكتشاف «الخطأ الذى لا يصيب الصورة فحسب ، بل ويصيب المحتوى أيضا»[١١].
وهذا التحليل هو التحليل الترنسندنتالى لا تحليل المنطق الصورى.
وفضلا عن هذا فإن لفظ ترنسندنتالى لا يطابق كل معرفة قبلية بل تلك فقط التى نعرف بها أن تمثلات معينة (حدوس ومعان مجردة) ليست مطبقة أو ممكنة إلا قبليا ، وكيف هى قبلية»[١٢]. فمعرفة الأصل غير التجريبى للتمثل والطريقة التى يمكن بها أن يتعلق قبليا بموضوعات التجربة هى التى تستحق وحدها وصف الترنسندنتالية .

وهذا المنهج فى التحليل الترنسندنتالى على كل حال قاد كنط إلى تقديم عناصر المعرفة الكلية والضرورية وهى : صورتا الحدس الحسى الخالصتان — أى المكان والزمان — ومعانى الفهم المجردة — وهى المقولات — ومعانى النطق المجردة — وهى الأفكار .

فينبغى أن يبدأ بحثنا بعرض الصورتين الخالصتين للحس ، والمقولات ، كى نفسر طبيعة الأفكار ومكانتها الأبستمولوجية ودورها .

الباب الأول

التنظيم الصوري للمذهب

الفصل الأول

الحدوس والمقولات

ينبغي لجميع الظواهر — كي تغدو مادة للمعرفة الموضوعية — أن تكون ممكنة الإدراك حسيا ، أي مرتبطة بوحدة الوعي .

وارتباط أشتات من الظواهر بوحدة واحدة هو « تركيب الظواهر ».فكل تركيب يفترض سلفا مبدأ تركيبياً، قاعدة مسبقة، أو بعبارة أخرى شرطا قبليا يجعل هذا التركيب ممكناً .

ويعنى كنط بالتركيب . بأوسع معنى لهذا اللفظ ، الفعل الذى به تضاف امتثالات شتى بعضها إلى بعض وتتوحد أشتاتها فى معرفة واحدة . ويكون هذا التركيب خالصاً عندما تكون هذه الأشتات غير معطاة تجريبياً ، بل قبلياً .[١٣] فالتركيب الخالص ممثلا بوجه عام يعطينا المعنى المجرد الخالص للفهم[١٤] .

إذن فالمعرفة تفترض عنصرين : المعنى المجرد الذى به نفكر فى الموضوع بوجه عام ، والحدس الذى به يكون هذا الموضوع معطى لنا. وما لم يوجد الحدس المعطى المقابل لهذا المعنى المجرد ، لصار هذا المعنى

المجرد فكرة من حيث الشكل ، ولكنها بغير موضوع . وما من معرفة بشيء يمكن أن تقسنى لنا بواسطته . بل إن المعنى المجرد فى هذه الحالة لا ينطبق فى الواقع على شيء.(١٥)

وبالقطع ، لا يمكن للحدس فى حد ذاته أن يعطينا معرفة من أى نوع . فهو يستلزم المعنى المجرد بوصفه المكمل الضرورى له . فالحدس لا يقيح الوصول إلى الموضوع المعطى ، ولكن الموضوع المعطى لا يستطيع أن يغدو بالنسبة لى موضوع معرفة بدون وساطة المعنى المجرد.

فكل حدس بالنسبة لنا فهو حسى . والحدس الحسى إما خالص وإما تجريبى. والخالص يتسم بغياب الانطباعات . والتجريبى يتسم ، على العكس ، بمجموع من الانطباعات تكشف لنا عن الوجود أو الحضور الواقعى الموضوع . وأولها (الخالص) هو الأهم ، وهو ينحل إلى عنصرى المكان والزمان(١٦) . والسبب فى هذا واضح ، لأن هذين يعنيان طريقتنا فى معرفة الأشياء بما هى ظواهر . فهما إذن لا يضمان إلا علاقة موضوع بذات ، لا ما يتعلق حقاً بالموضوع فى ذاته .

والمكان والزمان ليسا انطباعين . وتحويلهما إلى انطباعين

يجعل منهما حقيقتين واقعتين لا يمكننا معرفتهما إلا بعديا ، مما يجعل ضرورة وكلية العلم الرياضي والفزيائي غير مفهومتين . إذ كيف يمكنني أن أفكر أو أعقل هذه الضرورة وهذه الكلية — وهما سمتا العلم — إن كنت لا أعرف المكان والزمان إلا بانطباعهما في ؟

ثم ينبغي ألا يغرب عن بالنا أنه لو كانت كل معرفة بعدية لما كانت إلا خليطاً هيوليا من الإنطباعات ينقضي ويتعاقب بدون شكل معين إطلاقاً . فالحسي ليس منظماً ، بل هيولي مختلط غامض . فلا يمكن من غير المكاني وغير الزماني أن يخرج المكان والزمان .

ولكنهما أيضاً ليسا معنيين مجردين . فما للمعنى المجرد ما لم يكن تمثلا عاماً ، أي تمثلا يمكن أن تتعلق به أو تندرج تحته أشياء محسوسة كثيرة العدد ؟ والمكان والزمان ليسا تعميمين ، بما أن الزمان لا يمكن تصوره إلا من حيث هو جزء (آن) من زمن واحد متصل في مجموعه ، والأمكنة لا يمكن تصورها إلا من حيث هي أجزاء من مكان واحد متصل .

وبما أنهما ليسا انطباعين ولا معنيين مجردين ، فهما حدسان

حسيان خالصان ، أى صورتان قبليتان للحساسية .

ولـكن ما هو معنى لفظ الحدس الحسى الخالص ؟ إن هذا الحدس يعنى لدى كنط أنه حدس مستمد وليس حدساً منشئاً ، فهو بالتالى ليس عقلياً ، كذلك الحدس الذى يبدو أنه لا يخص إلا الوجود الأسمى ولا يخص موجوداً يعتمد على الموضوع (١٧) من حيث أن ذلك النوع من الحدس (الذى يخص الوجود الاسمى) يخلق الموضوعات التى يحدسها . إذن فالخلق والمعرفة الحدسية متآنيان متلازمان بالإطلاق فى الله ، بمعنى أن الله على اتصال مباشر بموضوعه . لأن الأول (الله) هو منشىء الثانى (الموضوع) أى خالقه . أما الإنسان فهو على اتصال بموضوع معطى له وهذا الموضوع يصب فى الإطارات التى يقدمها الإنسان (لأنه يحملها فى ذاته) . (١٨)

وهذا بمثابة القول أن جميع حدوسنا ليست سوى امتثالات للظواهر وأن الأشياء التى ندركها ليست فى ذاتها كما ندركها . إذن ، لو أننا غضضنا النظر عن ذاتنا ، لتبخرت كل الموضوعات التى فى المكان والزمان ، بل ولتلاشى المكان والزمان ذاتهما ، لأنه ما من شىء من هذا كله ، من حيث هو ظاهرة ، يمكن أن يوجد فى ذاته ،

بل يوجد فينا فحسب . أما طبيعة الموضوعات فى ذاتها ومستقلة عن حساسيتنا ، فتظل مجهولة لنا بالكلية . فنحن لا نعرف شيئاً عن هذه الموضوعات اللهم إلا على وجه إدراكنا إياها . وحتى لو أمكننا أن نمضى بحدسنا إلى أعلى درجاته من الوضوح ، فلن يسمنا أن نخطو خطوة واحدة تتجاوز ذلك المدى صوب معرفة طبيعة الأشياء من حيث هى .[١٩]

وقد قلنا آنفاً ان المكان والزمان صورتان خالصتان . فالحس هو المادة العامة ، وهو العنصر الذى تستمد منه معرفتنا كونها معرفة بعدية . فالإحساس إذن معطى ، أى تسجيل شىء ما ، فهو حالة أولى لا يمكن النظر اليها الا باعتبارها طبيعة ، أو حادث يحيلنا بالضرورة إلى طابع طبعها ، أو محدث أحدثه ، أو إلى منشىء أنشأه ، أى إلى مقولة الفهم .

فما هو الفهم وما هى المقولة ؟

الفهم « قوة معرفة غير حسية »[٢٠] وبما أننا لا نستطيع أن يكون لنا أى حدس خارج الحساسية ، فالفهم إذن ليس قوة حدس . ومعرفة الفهم إذن معرفة بواسطة المعنى المجرد ، أى أنها استدلالية .

إن الحدوس قائمة على انفعالات ، أما المعانى المجردة فتفترض وظائف . والوظيفة وحدة الفعل الذى قوامه توحيد امتثالات شتى تحت امتثال مشترك . اذن فالمعانى المجردة تقوم على تلقائية التفكير كما أن الحدوس المحسوسة تقوم على تلقى الانطباعات .[٢١]

ولكن تلقائية تفكيرنا تحتم فحص هذا الشتات من الانطباعات أولا ، وجمعها، وربطها على نحوما لكى تصنع منها معرفة . ويسمى هذا الفعل تركيباً . ولا شك فى أن تركيب الأشتات ينتج أولا معرفة قد تكون فى مبدأ الأمر غفلا وغامضة . فالتركيب اذن ليس فى الموضوعات ولا يمكن أن يكون فى الإدراك الحسى ثم بعد ذلك فى الفهم .

ولكن التركيب مرحلة أو وجه من وجوه العملية التى تنشىء بها الذات الموضوع . وتوفر الحدس الخالص والتركيب الخالص لا يكفى لقيام المعرفة . والمعنى المجرد هو الذى يعطى لهذا التركيب الخالص الوحدة ، وهو الشىء الثالث الضرورى لمعرفة الموضوع ، وهذا الشىء الثالث قائم على الفهم .

إذن ففى حين يخضع كل ما تحتويه الحساسية من أشتات للشرطين الصوريين وهما المكان والزمان ، يخضع كل ما فى الحدس من

أشتات لشروط التركيب الخالص والمقولات . وبغير هذا فى الواقع لا يمكن معرفة شيء مادامت الامتثالات المعطاة غير مترابطة إطلاقاً .

ولكن ما هى طبيعة المقولات ؟

إن المقولات معان مجردة تفرض قبليا على الظواهر قوانين ، وبالتالى تفرضها على الطبيعة بما هى مجموع الظواهر كافة .

وها هنا صعوبة : فكيف تلتزم الطبيعة بالمقولات أو تتكيف بها ، مع أن المقولات غير مستمدة من الطبيعة ؟ إلا أن التوافق الضرورى بين قوانين ظواهر الطبيعة وبين الفهم ليس بأعجب من التوافق بين هذه الظواهر نفسها وبين الصورة القبلية للحدس الحسى. والواقع أن القوانين لا توجد فى الظواهر أنفسها ولا فى حد ذاتها ، فكل إدراك حسى ممكن يتوقف على التركيب التجريبى ، الذى يتوقف على التركيب الترنسندنتالى ، وبالتالى على المقولات . إذن فجميع ظواهر الطبيعة يجب أن تخضع — من حيث علاقتها — للمقولات وللطبيعة من حيث أن الطبيعة بما هى طبيعة على العموم تتوقف على هذه المقولات مثلما تتوقف على الأساس المنشىء لها أصلا .(٢٢)

وأهم ما ينتج عن هذا كله أن التلقائية يجب أن تطعم بالتقبلية كى تضحى المعرفة ممكنة . أى أن الحساسية والفهم لا يسعهما أن يحددا الموضوع إلا باتحادهما . أما إن فصلناهما صارت لدينا حدوس بدون معان مجردة أو معان مجردة بدون حدوس وتكون لدينا فى العالتين إمتثالات لا يمكننا أن نعزوها إلى أى موضـــوع محدد . (٢٣)

ولما كانت كل حدوسنا حسية ، ففكرة أى موضوع عموما لا يمكن أن تغدو فينا معرفة عن طريق معنى مجرد إلا بمقدار ارتباط هذا المعنى المجرد بموضوعات الحس . والمقولات لا تمدنا إذن بأى معرفة عن الأشياء بطريق الحدس إلا بمقدار ماهى مطبقة على الحدس التجريبى . فليست للمقولات إذن استعمالات فى معرفة الأشياء إلا من حيث أن هذه الأشياء موضوعات لتجربة ممكنة . (٢٤)

وهذه القضية الأخيرة على درجة كبيرة من الأهمية لأنها تعين حدود استعمال معانى الفهم المجردة الخالصة بالنسبة للأشياء فى حين أن المكان والزمان اللذين بهما تعطى لنا الموضوعات لا قيمة لهما إلا بالنسبة لموضوعات الحس ، وبالتالى فهما وراء هذه الحدود لا يمثلان شيئا على الاطلاق . ومعانى الفهم المجردة الخالصة أيضاً لا تفيدنا بشىء فى

مد المعرفة فيما وراء حدسنا الحسى ، لأنها لاتغدو إلا معانى مجردة خاوية من الموضوعات ، عارية عن كل حقيقة واقعية ، لأنه ليس لدينا أى حدس يمكننا أن نطبق عليه هذه المقولات . فحدسنا الحسى والتجريبى هو القادر وحده أن يمنحها المعنى والتطبيق .(٢٥)

وهذا العرض لا يسمح لنا أن ننشىء مجالا جديدا للموضوعات خارج تلك الموضوعات التى تمثل لدينا فى صورة ظواهر . إذن فالموضوع لايمكن أن يقدم لمعنى مجرد إلا عن طريق الحدس . وبعبارات أخرى ، كى نعطى المعنى المجرد مغزى ، وكى يغدو معنى مجردا لموضوع بدلا من بقائه صورة منطقية خاوية ، ينبغى أن « نحسسه » .(٢٦) والواقع أننا لانستطيع تعريف أى مقولة منها بمفردها من غير أن نوجدها تحت شروط الحساسية . فإذا نزعت هذه الشروط لم تعد المقولة ذات معنى ، ولم تبق لها صلة بموضوع .

فمثلا المعنى المجرد للكمية لايمكننا تعريفه إلا على هذا النحو : الكمية هى تحديد شىء تحديداً يسمح لنا بتصور كم من الوحدات يحتوى هذا الشىء .

ولكن هذا القدر من الوحدات قائم على التكرار المتلاحق ، وبالتالى فهو قائم على الزمان . وللمعنى المجرد للعلة معناه أن هناك

شيئا يمكن أن نتأدى منه إلى وجود شىء آخر ، ولكن المعنى المجرد خال من التعيين الذى يسمح له بالانطباق على شىء ما . فهذا هو دور الحدس التجريبى[٢٧] .

ويترتب على هذا أن المقولة إذا انعزلت عن كل حساسية لا تكفى أيضا لتكوين أى حكم تركيبى قبلى ، أى أنه خارج مجال التجربة الممكنة لا يمكن أن يوجد حكم تركيبى قبلى .

إذن فالمقولات ليس من حقها أن تمتد إلى ماوراء جميع موضوعات الحواس ، وهذا لا يتيح لنا أن نعرف الشىء فى ذاته . وينبغى أن نعنى بالشىء فى ذاته موضوعا لا أستطيع أن أعرفه إلا بشرط أن تكون لدى وسيلة للحدس موافقة له (وهو الحدس المنشىء أو الخالق) .

ولكن يجب أن نلاحظ هنا أن الشىء فى ذاته[١٨] ليس موجودا منفصلا عن امتثال الذات . فالشىء فى ذاته هو الموضوع بعينه من حيث هو معطى للفهم لا للحواس . فعندما يقول كنط إذن أن الحواس تمثل لنا الموضوعات كما تبدو ، والفهم يمثلها لنا كما هى ، فهذا القول لا يعنى ضربين مختلفين من الموضوعات بل نمطين مختلفين من معرفة الموضوع الواحد . ويكتب كنط فى مقدمة الطبعة الثانية من

نقد العقل الخالص : « مالم يخطىء النقد فى تعريفنا كيف نتناول الموضوع باعتبارين مختلفين ، من حيث هو ظاهرة ومن حيث هو شيء فى ذاته »[٢٩] ويكتب أيضاً : « إن الفرق لايمتد فقط إلى الصورة المنطقية للمعرفة الغامضة أو الواضحة للشيء الواحد ، بل يمتد إلى النحو الذى يمكن أن تكون به الموضوعات معطاة لنا . . . والذى به يتميز بعضها عن بعض »[٣٠]

ومهما يكن من شيء ، فما لم تكن لدينا القدرة على تصور الشيء فى ذاته ، فما معنى التأكيد الذى « لامناص منه » بوجود شيء كهذا ؟

لهذا التأكيد معنى متواضع : إنه يعنى تحديد المعرفة ، لأنه بذلك يحرم علينا رفع الظاهرة إلى مرتبة المطلق ، أو الشيء فى ذاته . إذن فالشى فى ذاته معنى مجرد تحديدى لا يعرف إلا باستبعاد الشروط الخاصة بالظواهر ، فهو لهذا معنى مجرد احتمالى[٣١] ، أى أنه معنى مجرد يمكن تحويله إلى مصادرة ولا ينطوى على تناقض فى نفس الوقت . ويترتب على هذا أن الفهم يمكن أن يمتد إلى ماوراء مجال التجربة ، ولكنه إمتداد إحتمالى وليس خبرياً .

ويعلق كنط أهمية كبيرة على هذه النتيجة ، لأنها تترك الباب

مفتوحا . وهذا هو السبب فى أن التحديد (أو التعيين) الذى ينقص النومين (الشىء فى ذاته) فى مستوى العقل النظرى يمكن أن يتوفر له فى مستوى آخر ؛ هو مستوى العقل العملى مثلا ، « هنا بالفعل ينفتح أمامنا مجال آخر تماما ، ينفتح عالم يمكن تصوره على نحو ما فى الفكر ، بحيث يشغل فهمنا بما لا يقل من الجدية عن الآخر ، بل وعلى نحو أنبل منه بكثير » .[٣٢] إذن : « فالاراده عينها يمكن تصورها بغير تناقض ، على أنها من جهة خاضعة بالضرورة من الناحية الظاهرية للقانون الفيزيائى ، أى أنها غير حرة ؛ ومن جهة أخرى يمكن تصورها على أنها من الأشياء فى ذاتها لا تخضع لذلك القانون الفيزيائى فهى بالتالى حرة »[٣١] .

ومهما يكن من شىء ، يتبين من كل ماتقدم أن الفهم هو قوة رد المتباين فى الحدس التجريبى إلى الوحدة ، عن طريق قواعد معينة . بيد أن هذه الوحدة نسبية وليست مطلقة . وهى وحدة العلم ، لأنها من جهة مجرد عمل من أعمال التمحيص والتعميم ، ومن جهة أخرى كل علم له قاعدته الأساسية أو معياره . « فالرياضة لها معيارها فى ذاتها والتاريخ والتيولوجيا يجدان معاييرهما فى الكتب الدنيوية أو

المقدسة ، والعلم يجد معياره فى الطبيعة ، والطب يجده فى الرياضة وفى التجربة .»[٣٤]

ويترتب على هذا أن العلوم لم تملأ الفكر بعد ، وهناك دائما حيز محدد المعالم للعقل الخالص . وهذا الحيز يتطلب شيئا يرضيه « من غير أن يحركه إلى خدمة أغراض أخرى . »[٣٥] فعلى أرض الميتافيزيقا إذن تتلاقى كل المعارف الأخرى بل كل الذايات الأخرى وتتحد فى كل يجمعها فى نسق مطلق . ألسنا نستطيع إذن أن نمد هذه الوحدة بتكثيرها حتى تصل إلى المطلق ، كى نقفل الدائرة ؟

الفصل الثاني

المنطق

تنتهي مهمة الفهم عند تركيبات الظواهر ، فلا يتجاوز هذه التركيبات . أما النطق فيمضي إلى مدى أبعد . ففي حين يقتصر الفهم على تجميع الظواهر تحت الوحدة التي تنطوي عليها القواعد المجردة نجد النطق يوحد هذه القواعد نفسها — قواعد الفهم — تحت لواء المبادىء .(٣٦)

فهاتان القوتان (الفهم والنطق) تدخلان الوحدة على التباين ، بيد أن إحداهما تعمل عملها في الظواهر ولا تمضي إلى أبعد من الوحدة المتكثرة للموضوعات التجريبية . أما الأخرى فتعمل عملها في المعارف التي تم تكوينها عن طريق الفهم وتجتهد في إدخال وحدة من نوع أرقى على هذه المعارف . وما النمط المثالي لهـذه الوحدة العليا إلا الوحدة المطلقة .(٣٧)

إذاً فالنطق هو المهيمن في سلم الوظائف الذي يوصل إلى المعرفة المتسقة ، لأنه يحتل من هذا السلم درجته العليا(٣٨) . فالحساسية في

أسفل درجة من السلم ، والنطق فى الدرجة العليا ، والفهم فى درجة وسط بينهما .

وهذا السلم المتدرج نفسه يتحدد بالعلاقة بين قدرة المعرفة والموضوع المراد معرفته : فالحساسية تتيح الاتصال المباشر بالموضوع والفهم يبتعد عنه لأن المعنى المجرد ينبثق من نشاط الأنا الترنسندنتالى ولكن لامغزى لهذا المعنى المجرد إلا من حيث اتصاله وانطباقه على تجربة حسية . فالمعانى المجردة « مفاتيح للتجارب الممكنة »(٣٩)

أما النطق فأعلى من ذلك المستوى ، لأنه لايتصل مباشرة على الاطلاق بالتجربة ، بل يتصل بالفهم ، ومعارفه المتباينة ، بواسطة مبادىء معينة .

وما معنى « معرفة بواسطة المبادىء » ؟ إنها معرفة أتعرف فيها على الجزئى فى الفردى بواسطة معان مجردة (٤٠) وبعبارة أخرى إنه استخلاص معارف من معارف أخرى بطريق الاستدلال .

وثمة استدلالات مباشرة ، وهى التى يسميها المناطقة « العكس المستوى » أى أن الحكم الثانى وهو النتيجة مستنبط من الحكم الأول بدون واسطة ، أى بدون فكرة ثالثة ، فيقال عن النتيجة إنها مباشرة أو « نتيجة من صنع الفهم »(٤١) على حد تعبير كنط .

والاستدلالات الحقيقية إنما هى براهين تفترض دائما توسط قضية بين المبدأ والنتيجة ، أو إن شئت قل : إنها استدلالات يمكن ردها إلى شكل القياس ، والقضية الكبرى فى هذا القياس عبارة عن قاعدة عامة .

ولكن هذه القضية الكبرى نفسها — وهى التى تهيمن من جهة على كثرة من المعانى المجردة المفردة تطويها داخل وحدتها — يمكن أيضاً من جهة أخرى أن ترتبط على صورة نتيجة بمبادىء أعلى وأعم . أى أن الشروط التى تعبر عنها بما أنها ليست أخيرة فى نوعها ولا غير مشروطة ، فإنها تظل متوقفة على سلسلة أخرى ، توغل فى البعد حلقة وراء حلقة ، بحيث أن حدها النظرى لا يمكن إلا أن يكون شرطا أقصى بالاطلاق ومستقلا تمام الاستقلال ، وبهذا نرى إذن أن المبدأ الخاص بالنطق على العموم فى استخدامه هو العثور لمعرفة الفهم المشروطة على العنصر غير المشروط الذى يجب أن يتم لها الوحدة »(٤١) : وهذا العنصر غير المشروط الذى يبحث عنه النطق أعلى من أن يتسنى للتجربة الممكنة أن تعطيه . فهو إذن عنصر منشأ وليس معطى . وهو يمثل معرفة لا يمكن أن تكون مكافئة لأى تجربة ممكنة . ويترتب على هذا أن النطق لا علاقة

مباشرة له إطلاقا مع الموضوعات أو الحدس الذى لدينا عن الموضوعات وإنما علاقته المباشرة بالفهم وأحكامه ، وهذه الأحكام هى التى تنطبق مباشرة على الحواس وحدسها لتحديد الموضوع »[٤٣]

وبفضل هذه الحركة التراجعية ، التى تصعد النطق من شروط إلى شروط ، نحو الشروط القصوى بالإطلاق ، يتخذ مجموع المعارف البشرية صورة نسق يزداد ترابطه وثاقة وإحكاما .

ولكن ما البرهان فى جوهره الصميم ؟ إننى فى كل برهان أتصور أولا قاعدة (المقدمة الكبرى) بواسطة الفهم . ثم أخضع معرفة ما لشرط القاعدة (المقدمة الصغرى) بواسطة المخيلة . وأخيرا أحدد معرفتى بواسطة محمول القاعدة (النتيجة) وبالتالى قبليا عن طريق النطق[٤٤] . فلنقل مثلا هذا البرهان : كل البشر فانون . سقراط بشر . إذن سقراط فان .. فلشرط الفناء ، الذى هو البشرية أخضع هذه المعرفة بأن سقراط بشر . العلاقة التى تمثلها القضية الصغرى بوصفها قاعدة ، بين المعرفة وشروطها تنشىء أنواعا متباينة من البراهين .

ولما كان كنط قد وجد مصدر المقولات فى الوظائف الأربع لكل أحكام الفهم ، فمن الطبيعى أن ينشد مصدر العناصر غير المشروطة فى ضروب البرهان الثلاثة ، ألا وهى الاستدلال الحملى ، والشرطى المتصل ، والشرطى المنفصل (٤٥) .

وصيغة البرهان الحملى : ا هى ب .

وصيغة البرهان الشرطى المتصل : إذا كانت ا ، فإنها ب .

وصيغة البرهان الشرطى المنفصل : ا إما ب أو حـ أو ء .

ولننظر أولا فى البرهان الحملى : إن النطق من خلال الموضوعات والمحمولات ينبغى أن يميل نحو مبدأ أول لا يمكن للموضوع المنطق فيه أن يكون بأى حال من الأحوال قائما بعمل المحمول فى حكم آخر .. فغير المشروط فى الأحكام الحملية إنما هو « وحـــدة الموضوع وحدة مطلقة » أى أنه فكرة النفس ، هذا هو موضوع السيكولوجيا .

وفى البرهان الشرطى المتصل كل قضية كبرى شرطية تعبر عن توقف مشروط على شرط : إذا كانت ا ، كانت ب . فالبرهان الشرطى المتصل يميل نحو (يتجه صوب) غير مشروط يؤكد

« الوحدة المطلقة لسلسلة الشروط فى الظاهر » أى فكرة العالم ، وهذا هو موضوع الكسمولوجيا .

ويبقى البرهان الشرطى المنفصل (ا — إما ب أو حـ أو د) وكل علاقة منفصلة تدل على جهد لتجميع كثرة تحت وحدة . والحد المثالى لمثل هذا الجهد يسمح باستغراق مجموع الموضوعات الجزئية التى يمكن أن يتوزع فيها انفصاليا معنى الموضوع بوجه عام . والبراهين الشرطية المنفصلة تقودنا إذن إلى أن نتمثل « الوحدة المطلقة لشرط جميع موضوعات التفكير بوجه عام » أى فكرة الله ، وهذا هو موضوع الثيولوجيا .

ونلاحظ هنا أن هذا الاستنباط للأفكار مطابق لأقسام المذهب الأخرى ، لأن موضوع النطق ليس الموجود ، بل معارف الفهم من حيث أنها ينبغى أن تكون تامة . وبهذا المعنى يقتضى النطق موضوعا مطلقا ، أو ذاتا مطلقة ، تكون علة مطلقة وسبباً مطلقا لتساند الأشياء وتماسكها فى نسق واحد . إذن ليس ما يبحث عنه النطق أى مطلق حيثما اتفق ، بل المطلق المقابل لدى العقل « لما ليس إلا ذا قيمة نسبية قابلة للمقارنة بغيرها أو ما ليس ذا قيمة

إلا داخل إطار علاقة معينة . لأن هـــذه القيمة الأخيرة محدودة بشروط ، أما القيمة المطلقة المنشودة فليست كذلك[٤٦] .

إن المجموع المطلق فى تركيب الشروط ليس إلا الفكرة . فما هى طبيعة الفكرة ؟

الفصل الثالث

طبيعة الفكرة

تنحو المعرفة صوب الوحدة ، ولكن بتطبيق المقولات فحسب لا يحصل الفكر إلا على سلاسل متوازية . فهى وحدة استغراقية توزيعية[47] .

وللحصول على وحدة متسقة وكاملة ينبغى تجميع هذه السلاسل[48] .

وليس هذا ممكنا بالمقولات وحدها إذ ليس فى المقولات ما يحتم أن تنتهى السلاسل إلى نقطة مشتركة . فيجب أن يكون فى المستطاع تصنيف الظواهر بطريق البرهان كما قلنا آنفا فى الفصل السابق ، ولكن هذا البرهان يفترض أجناسا وأنواعا ..

فما طبيعة الأجناس والأنواع ؟

إنها أفكار منطقية تستخدم فى توحيد المذهب وهذه الأفكار أو المبادىء عددها ثلاثة :

١ — فبمبدأ التجانس تتوحد المتباينات تحت أجناس عليا ،

لأن الفهم لا يتعامل إلا مع معان مجردة عامة . وهذا مايفترضه الفلاسفة فى تلك القاعدة المدرسية (الاسكولائية) المعروفه : لا ينبغى تكثير المبادىء بدون موجب . والمراد بهذا أن التنوع غير اللامتناهى فى المظاهر ينبغى ألا يمنعنا من استشفاف وحدة الخصائص الأساسية التى وراءها .

٢ — وبمبدأ تباين المتجانس نحصل على أنواع دنيا . ويعنى كنط بهذا أنه فى مقابل مبدأ الأجناس المنطقى الذى يصادر على الهوية يقوم مبدأ آخر هو مبدأ الأنواع الذى يحتاج - بالرغم من توافق الأشياء تحت جنس واحد - إلى تصنيفها بحسب تباينها .

وفى الحالة الأولى يعقل الفهم كثرة من الأشياء تحت معان مجردة موحدة، أما فى الحالة الثانية فيعقل كثرة من الأشياء تحت كل معنى مجرد منها . وبهذا المنحى الأخير يرمى الفهم إلى الكمال النسقى لكل معارفنا . وهذا ماينحو المرء اليه عندما يبدأ بالجنس فينزل إلى المتنوعات التى قد تنطوى تحته ، وبذلك يكتسب النسق الفكرى رحابة وامتداداً . فى حين أن المنحى الأول الذى يصعد فيه المرء إلى الجنس يكسب النسق الفكرى بساطة .

٣ — ولكن تأمل الوحدة النسقية يقتضى أن ينضم القانون

الثانى إلى قانون الائتلاف بين جميع المفهومات (المعانى المجردة) ، وأعنى بذلك قانونا يقضى بالتأدى باستمرار من كل نوع إلى كل من الأنواع الأخرى ،عن طريق النمو التدريجى فى التنوع . ويترتب على هذا أن القانون الثالث ينجم عن الاتحاد الذى نقيمه بين القانونين الأولين ، بما أننا حين نصعد إلى الأجناس العليا وحين نهبط إلى الأنواع السفلى نتمم فى الفكرة الوحدة النسقية (المذهبية) .

وينبغى أن نلاحظ هنا أن قانون التجانس يقودنا إلى النقطة العليا ، وأن قانون التخصيص يقودنا إلى جميع وجهات النظر الدنيا وإلى أقصى تنوعها . وأن قانون الائتلاف ينكر وجود خلاء فى الدائرة الواسعة لكل المفهومات الممكنة،ويؤكد أنه لاتوجد أجناس أصلية متباينة معزول بعضها عن بعض ، وأن جميع الأجناس المتباينة ليست إلا أقساما لجنس أعلى واحد كلى ، وأن جميع الفروق بين الأنواع تتلامس ، أى ـ فى كلمة واحدة ـ أن بينها على الدوام أنواع وسطى .

وهذه هى الأفكار المنطقية الثلاث . وليس فى استطاعتنا أن نشير فى التجربة إلى موضوع يتصل بها ، لأن كل فكرة منها تنطوى على وحدة أبعد مدى بكثير من التجربة. بيد أن هذه الوحدة

قيمة موضوعية ، وإن كانت غير محددة ، لأنها تستخدم فى توحيد معارف الفهم» فكل مبدأ يؤكد قبليا للفهم الوحدة التامة لاستخدامه، يتصل — وإن بطريق غير مباشر — بموضوع التجربة .إن مبادىء النطق تدل على المسار الذى يمكن عن طريقه جعل استخدام الفهم استخداما تجريبيا ومحدداً يتسق مع نفسه تمام الاتساق ، وذلك بربطه قدر الامكان بمبدأ الوحدة الكلية(٤٩).

ومع هذا . فتلك الأفكار المنطقية ليست بالغة الأهمية لأنها لاتنطوى على وهم ترنسندنتالى . وهذا الوهم الترنسندنتالى أهم لدى كنط ، لأنه يقوم على مبادىء ذاتية ، ويقدمها على أنها مبادىء موضوعية ، ولايكف عن التلاعب بالنطق وعن ايقاعه كل لحظة فى أخطاء يجب صدها على الدوام(٥٠).

وأهم تلك الأخطاء فكرة العقـــل الخالص فى استخدامه الترنسندنتالى .

ولنتذكر فى هذا المقام عرض كنط للأفلاطونية ، حيث يقول إننا فى المجال العملى على وجه الخصوص نجد المثل الأفلاطونية . فالمثال عند أفلاطون شىء ليس مستمداً من الحواس ،وهو فضلا عن هذا يتجاوز معانى الفهم المجردة التى اشتغل بها أرسطو . فأفلاطون

يعتقد أن قوتنا العارفة تشعر بحاجة أعلى بكثير من تهجى الظاهرات توطئة للربط بينها ، وأن نطقنا يصعد بطبيعته إلى معارف بالغة السمو حتى أن الموضوع الذى تقدمه التجربة لايمكن إطلاقا أن يدل عليها ، ولكنها ليست أوهاما محضا(٥١).

فهى مثل عملية ، تقوم بعمل المعيار للنشاط الخلقى . فمثلا : « من يريد أن يستمد من التجربة المعانى المجردة للفضيلة ، أو أن يقدم ماهو كائن نموذجا للمعرفة ، لايستطيع على كل حال أن يجد إلا مثلا أو وسيلة ناقصة للتوضيح ، وهو حرى أن يجعل الفضيلة شيئاً مائعاً يتغير بحسب الأوقات والظروف ، ويعجز عن امدادنا بأى قاعدة . وعلى العكس من هذا يلاحظ كل امرىء أننا إذا قدمنا له شخصا معينا على أنه نموذج الفضيلة فسيجد فى فكره الخاص الأصل الحقيقى الذى يقارن به ذلك النموذج المزعوم ، ويحكم عليه بمقتضى ذلك الأصل الفكرى. وهذا هو مثال الفضيلة»(٥٢)

والواقع أنه بالنسبة للطبيعة نجد أن التجربة مصدر الحقيقة . أما بالنسبة للقوانين الخلقية فالتجربة منبع المظاهر . ويترتب على هذا — فى رأى أفلاطون — أن المثل تصدر عن العقل الاسمى ، هابطة إلى العقل البشرى ، وعن طريق التذكر يسترجع العقل البشرى هذه المثل .

ولكن فى رأى كنط ان للافكار طبيعة مختلفه . لاشك فى أنه من المستحيل أن نستخرج من الطبيعة فكرة . لأن الفكرة هى ما نستجوب الطبيعة بواسطته ونسائلها . فلسنا نجد فى الطبيعة أرضا خالصة ، ولا ماء صرفا ، ولا هواء نقيا . ولكن الفكرة مع هذا ليست معطاة لنا من عقل أسمى ، بل بطبيعة النطق عينها كما بيناها فى الفصل السابق .

فالفكرة تتجاوز الاحساس والمعنى المجرد والمعرفة إما حدس أو معنى مجرد . الحدس يتصل مباشرة بالموضوع . والمعنى المجرد لايتصل به إلا بواسطة . والمعنى المجرد إما خالص وإما تجريبى . والخالص ما استمد مصدره من الفهم فهو معنى . والمعنى المجرد المكون من معان تتجاوز ذرع التجربة هو الفكرة ، أى أنه معنى مجرد ذهنى ضرورى ، لايتصل به أى موضوع معطى بواسطة الحواس[٥٣]

إذن فالأفكار ليست حدوساً ولا معان مجردة . هى ليست حدوساً لأنها ذات محتوى هو مجموع تام ، وحدوسنا لاتنصب إلا على جزئيات . وهى ليست معان مجردة لأنها ليست تعميمات خالصه أو قواعد أو تجريدات . إنها قوانين ، أو مبادىء تستخدم فى توحيد معارف الفهم .

وهذا التمييز بين المعانى المجردة والأفكار مسألة هامة جداً ، فبدون هذا التمييز تمتنع الميتافيزيقا امتناعا مطلقا ، أو لا تكون بالأكثر إلا محاولة غير سليمة لبناء قصر من الورق لا نعرف فيم يجدى ولأى غرض يصلح . فلئن لم يصنع نقد العقل الخالص إلا إلقاء الضوء لأول مرة على هذا التمييز ، فهذا حسبه كى يسهم فى تنوير بحثنا فى المجال الميتافيزيقى (٥٤) .

والأجدر بنا أن نقول إن الأفكار ليست موضوعات . فواضح أن أفلاطون كان يعدها موضوعات . ولكن هذا ممتنع فى رأى كنط لأن الفكرة لا يمكن أن تتمثل ، وكل ما لا يتمثل لا يمكن أن يكون موضوعا . فالحساسية تتلقى الموضوع ، والفهم يموضعه . ولكن هذا من حقه ، لأن الحدس الخالص أعطاه الموضوع . إذن فالفكرة تدفع إلى المطلق المعنى المجرد المموضع ، وليس فى الحدس الخالص شىء من المطلق .

فما هى إذن طبيعة الفكرة .

يقول كنط إن الفكرة ليست إلا رسما تخطيطيا للمعنى المجرد لشىء بوجه عام . وكيما نفهم بالضبط كيف أن الفكرة رسم تخطيطى ، يجب أن نوضح المراد بالمعنى المجرد الرسم التخطيطى وعمليته .

الفصل الرابع

الفكرة رسمًا تخطيطيًّا

واضح أن مؤرخى الفلسفة مروا كراماً بمشكلة عملية الرسم التخطيطى وعدوها برهة عابرة فى مذهب كنط . واقتضاب الفصل المخصص لعملية الرسم التخطيطى فى نقد العقل الخالص أمر هام جدا . فحيثما تجدى نظرية الرسم التخطيطى فى تفسير ظهور الوضوع كما هو فى الفكر ، فإنها تقدم بذلك مفتاح طبيعة الفكرة .

والمعرفة البشرية تقوم على أصلين متميزين : الحساسية والفهم. الحساسية قوة تصور الانطباعات الحسية والفهم قوة ربط الأشتات فى وحدة بواسطة قواعد .

واتحادهما ضرورى لأنه لا معرفة بالحدس بدون معان متميزة ، كما أنه لا معرفة بالمعانى المتميزة بدون حدس . والحدس البشرى ليس حدساً منشئا ، والذهن لا يمنح نفسه موضوعه الخاص . والحدس — الذى يقدم الموضوع — يظل أعمى ، فهو إذن ليس معرفة حقة .

ولكن تأكيد ضرورة اتحاد المعنى المجرد بالحدس لا يدلنا على كيفية حدوث ذلك الاتحاد ،

إن فعل الحكم نفسه إنما هو أن يعزو المعنى المجرد إلى الحدس ـكيما يتاح لنا أن نخضع الحدس لمعنى مجرد — أى أن نحكم — ينبغى أن يكون أولهما مجانسا لثانيهما . ولما كانا غير متجانسين فلابد بالتالى من وجود مبدأ يتوسط بينهما ، فيجعل الحكم ممكنا ، وهو الرسم التخطيطى(٥٥) . والمهمة الأساسية للرسم التخطيطى أن يقيم قنطرة بين التلقائية والتقبل ، لأنه ينبغى لقيام المعرفة من توفر ضربين من الامتثال : هما الحدس الذى بواسطته نعطى الموضوع ، والمعنى المجرد الذى به يعقل .

ومن ثم كى نقيم معرفة انطلاقا من هاتين « اللحظتين المعرفيتين »، يقتضى الأمر فعلا آخر ، ألا وهو صياغة هذا الشتات المتباين المعطى عن طريق الحدس ، ليوائم الوحدة التركيبية للوعى ، تلك الوحدة التى يعبر عنها المعنى المجرد . وهذا الفعل الآخر هو المخيلة . والمخيلة إذن — بسبب الشرط الذاتى الذى يتيح وحده لها أن تعطى معانى الفهم المجردة حدساً متصلا بها — تنتمى إلى الحساسية ولكنها مع هذا « من حيث أن التركيب الذى تقوم به وظيفة

للتلقائية ، التي تقوم بفعل التحديد أو التعيين وليست — كالحس — قابلة للتحديد أو التعين فحسب . فهي قوة لتحديد الحساسية قبليا . وما نقوم به من تركيب الحدوس طبقا للمقولات يجب أن يكون « التركيب الترنسندنتالى للمخيلة »[٥٦] .

وتقوم المخيلة أولا بارجاع المعرفة إلى الحدس . وينبغى ألا يغيب عن بالنا ما يتصف به هذا الحدس من قصور خاص لا يتيح لنا أى معرفة بالموضوع ، وهذا ما تتكفل به المخيلة إذ تتصور ما فى المعرفة من تباين .

وما هو التصور ؟

لقد غدا التصور ضروريا نتيجة قصور التقبل بمفرده عن إقامة الامتثال فالمتباين فى الحدس التجريبى يجب أن يصبح عينيا (أى يتعين) كى يمنحنا المعرفة . فمن طريق التصور يستولى الوعى على ذلك التباين الذى كان فيه بالقوة ويجعل منه معرفة[٥٧] .

فالتصور وحده غير كاف لإقامة معرفة بالموضوع ، بل ينبغى إخضاعه لفكرة خالصة عن موضوع ما بوجه عام ، أى ينبغى إخضاعه لمعنى مجرد فى الفهم : يخضع للكمية فى بدهيات الحدس

وللكيفية فى تجاوزات الإدراك الحسى ، ولمقولات الجوهر والعلية والفعل المتبادل فى مبادىء التجربة .

ومهما يكن من شىء ، فالتأدى من التلقائية إلى التقبلية يدعى رسماً تخطيطياً ، والمخيلة الخالصة القبلية هى التى تحـــدث الرسوم التخطيطية[٥٨]. والرسم التخطيطى امتثال لعملية (إجراء) عامة لإمداد المعنى المجرد بصورته .

وبذلك تسد الفجوة بين التلقائية والتقبلية ، وهكذا لا يقـدر المرء — وهو سجين تـكوين حدسه — إلا على خلق عالمه من الظاهرات بطريق الرسم التخطيطى : فالرسم التخطيطى فى هذا المقام يضاهى الحدس المنشىء (المبدع الخالق) الذى لله ، والذى يتيح تطابق معرفة الله بالعالم وخلقه العالم .

ولأفـكار العقل رسمها التخطيطى ، كما أن لمعانى الفهم المجردة رسمها التخطيطى . ومع هذا ، فإن تطبيق المعانى المجردة على رسومها التخطيطية يعطينا معرفة بالشىء. ذلك أن فـكرة النطق تماثل رسم الحساسية التخطيطى »[٥٩] وهذا الرسم التخطيطى يؤكد تـكيف الفهم بالحدس الخالص رغم عدم تجانسهما . ولـكن الفجوة بين

النطق والفهم أقل خطورة ، من حيث أن هاتين القوتين تنتميان معاً إلى التلقائية .

والعقل لا يكون مشغولا فى الواقع إلا بنفسه ، ولا يمكن أن يكون له عمل آخر ، لأن ما يعطى له ليس الموضوعات ، بل معارف الفهم ، كى تكتسب منه وحدة الربط أو التسلسل ،(٦٠) فى حين أن الفهم هو قوة رد الظواهر إلى الوحدة عن طريق قواعد معينة ، وفضلا عن هذا ، يتجاوز النطق التجربة بما أن له قدرة دفع معنى الفهم المجرد والمضى به إلى المطلق .

فإذا كان النطق مختلفا عن الفهم ، فكيف يتسنى التوحيد ؟

يتضمن النطق وحدة غير محددة بالنسبة لمعارف الفهم. « فوحدة النطق ، بالنسبة للشروط التى بموجبها يجب على الفهم أن يوحد معانيه المجردة توحيدا نسقيا إلى الحد اللازم ، وحدة غير محددة بذاتها »(٦١) وأفكار النطق هى التى تحدد هذه الوحدة(٦٢) العقلية بالنسبة لمعارف الفهم .

ويترتب على هذا أن فكرة النفس هى الرسم التخطيطى لكل الظواهر الداخلية وكل التقبلية .

أما الرسم التخطيطى للظواهر الطبيعية الداخلية والخارجية ، فهو فكرة العالم .

والرسم التخطيطى لمجموعة التجربة الممكنة هو فكرة الله .

ويترتب بوضوح على ما سبق أن الرسم التخطيطى للفهم لا ينحو إلا إلى توضيح وحـــدة العقل غير المحددة ، أى بعبارة أخرى توضيح « المعنى المجرد للشىء على العموم »(٦٣) . فالأفكار من حيث هى رسوم تخطيطية هى إذن الشروط الوحيدة التى تسمح بجعل معارف الفهم على علاقة بالمعنى المجرد للشىء على العموم ، وبذلك تمنح معارف الفهم مغزى .

ومن ثم يكون رسم العقل التخطيطى مرادفا لعملية الإحكام التناسقية، فى حين أن رسم المعنى المجرد التخطيطى مرادف للتموضع .

ولكن ماهى الشروط التى بموجبها تمنح الأفكار ـ من حيث هى رسوم تخطيطية ـ المغزى لمعارف الفهم ؟

أو بعبارة أدق : ما هو دور الأفكار من حيث هى رسوم تخطيطية ؟

الفصل الخامس

عمل الأفكار من حيث هى رسوم تخطيطية

الهدف النهائى للعقل الخالص ألا تكون له علاقة إلا بمعارف الفهم كى يمنحها الوحدة النسقية المحكمة . وهذه الوحدة هى وحدة النسق، وليست لها عند العقل إلا منفعة ذاتية، أى أن العقل لا يمد هذه الوحدة إلى الموضوعات ذاتها . وبعبارة أخرى نقول إن هذه الوحدة ليست لها عند العقل المنفعة أو الجدوى الموضوعية التى لمبدأ يمد هذه الوحدة إلى خارج التجربة ، وإنما هى منفعة أو جدوى ذاتية فحسب(٦٥) .

إذن فكرة هذه الوحدة لا يمكن أن تكون منشئة بحيث تفيد فى مد معرفتنا إلى موضوعات أكثر مما يمكن أن تعطيه التجربة ، بل هى منظمة لوحدة عناصر المعرفة التجريبية المتباينة وحدة نسقية . وبهذا الشرط تكون الفكرة مستقرة فى داخل حدود التجربة . ونطلق اسم المستقرة على المبادىء التى يكون تطبيقها

حبيسا داخل حدود التجربة الممكنة . ونطلق اسم المفارقة على المبادىء التى تتجاوز هذه الحدود».[٦٦]

ويترتب على هذا أن الفكرة فى حد ذاتها ليست هى التى تستطيع — بل استخدامها أو عملها فقط هو الذى يستطيع — بالنسبة للتجربة الممكنة أن يكون مفارقا أو مستقرا ، بحسب ما يكون من تطبيقها مباشرة على موضوع ما ، أو تطبيقها فقط على عمل الفهم بوجه عام بالنسبة للموضوعات التى له بها علاقة .

إن موضوع الفكرة هو فكرة موضوع (أو موضوع على صورة فكرة) ، لأننا نفتقر إلى حدس عقلى ، ولذا لا نستطيع أن نتصوره بحسب المعانى المجردة للواقع والجوهر والعلية[٦٨]

وهذه المعانى المجردة، كما بينا ذلك، لا يمكن تطبيقها على شىء متميز تمام التميز عن العالم الحسى. إذن موضوع الفكرة ليس مقبولا فى ذاته بوصفه شيئا واقعيا ، وإذا نحن أغفلنا قصر هذه الفكرة على عملها (استخدامها) التنظيمى البحت ، ضل العقل من وجوه متباينة شتى ، لأنه بذلك يغادر أرض التجربة ليندفع بعيدا عن هذه الأرض فى متاهات تستعصى على الفهم .

وبذلك لا يعدنا العقل الخالص بشىء أقل من مد معارفنا إلى ماوراء كل حدود التجربة . ولا ينطوى العقل الخالص - إذا فهمناه جيدا - إلا على مبادىء تنظيمية تفرض وحدة أعظم من تلك التى يمكن أن تبلغها الاستخدامات التجريبية للفهم .

إن السيكولوچيا العقلية تدعى معرفة الطبيعة المطلقة للنفس مستغنية عن كل تجربة خارجية وداخلية . فهذه السيكولوجيا تريد بواسطة الاستنباط من هذا الحكم البسيط « أنا أفكر » أن نستخرج كل العلم بالموجود المفكر . لئن كان هذا التأدى ممكنا ، واستطعنا من واقعة التفكير أن نستنبط الطبيعة الجوهرية للأنا ، إذن لانهدمت النقدية عن آخرها ، لأنه متى تمت الخطوة الأولى خارج العالم الحسى ، فمن أين لنا أن نمنع العقل عن المخاطرة قدما فى مجال النومين ؟

والتفكير عموماً لا يكفى لمعرفة موضوع ، بل لابد من حدس يمارس فيه التفكير عمله . فعندما أقول : أنا أفكر ، أعبر ببساطة عن الشرط العام الذى تخضع له جميع مفهوماتى (أى مالدى من معان مجردة) . فيجب كيما أعرف نفسى بنفسى أن يقدم حدس عقلى مادة ما إلى هذه الصورة العامة والحاوية للتفكير . فليس اذن

بتحليل التفكير بوجه عام أتمكن من إسناد محمولات إلى الأنا من قبيل التجوهر ، والبساطة ، والهوية ، والشخصية . فهذا الإسناد يفترض تركيباً يبقى — ما لم يوجد الحدس العقلى — مجردا من القيمة ، بل ومن المغزى .

ويترتب على هذا أن تصور فكرة نفس باقية ومتجوهرة ليس تصوراً موضوعياً (٦٩) .

ولنتناول الفكرة الثانية التى تعد — خطأً — وحدة مطلقة للشروط الموضوعية للظواهر . وهذه الوحدة هى ما يطلق عليه اسم العالم ، والأفكار التى يكونها العقل أفكار كسمولوجية .

ما هى هذه الأفكار ؟

كى نحدد « خريطتها » ، يكفى مرة أخرى أن نصعد إلى المقولات التى يقول كنط أن جدواها لم تتجل قط مثلما تتجلى الآن بهذا الوضوح . فهذه الأفكار ليست سوى المقولات وقد امتدت حتى المطلق . والواقع « أنه من الفهم وحده يمكن أن تصدر المعانى المجردة والترنسندنتالية ، وأن العقل لا ينتج بمعنى الكلمة أى معنى مجرد ، ولكنه إنما يحرر المعنى المجرد الذى فى الفهم من القيود التى لابد أن تفرضها عليه تجربة ممكنة (٧٠) . فالعقل يصنع بذلك من

نولة فكرة ترنسندنتالية كى يمنح كمالا مطلقا للتركيب التجريبى
تابعته حتى غير المشروط . وبذلك وحده لا تكون الأفكار شيئا
م إلا مقولات حدث لها تصعيد حتى المطلق . ولكن المقولات
منى الكلمة هنا هى المقولات التى يكون التركيب منها سلسلة .
بعد هذا لا يبحث العقل فى هذا التركيب للشروط إلا عن غير
شروط وحده . بيد أن غير المشروط هذا فكرة غير حبيسة فى
ال التجربة لأنها مطلقة(٧١) .

١ — فكرة المجموع المطلق لتجميع كل الظاهرات المعطاة ،
قياس إلى الزمن المنقضى ، أعنى بداية العالم .

٢ — فكرة التمام المطلق لتقسيم كل ظاهرى معطى ، بالقياس
ى المكان ، أعنى البساطة .

٣ — فكرة السلسلة التامة للعلل ، بالقياس إلى العلل ، أعنى
تلقائية المطلقة أو الحرية .

٤ — فكرة السلسلة التامة للكائنات غير المستقلة ، بالقياس
لى الوجود ، أعنى الضرورة الطبيعية المطلقة(٧٢) .

هذه هى الأفكار التى تسمى كسمولوجية لأن المقصود بلفظ

« العالم » مجموع كل الظواهر ، ولأن أفكارنا لا تتعقب غير المشروط إلا وسط الظواهر (٧٣) .

وما ظل الفكر غير ناظر إلى الأفكار إلا على أنها معان مجردة لمجموع من الشروط ، فلا اعتراض البتة للنقد عليه . ولكن الوهم الجدلى إنما هو بالضبط اعتبار هذه الأفكار موضوعات ممكنة المعرفة .

ولما كان العقل يزعم الامتداد إلى ما وراء حدود التجربة ، فهو لهذا يتورط فى تناقضات ويتمخض عن نقائض (بين النطق والفهم) ويجد نفسه عاجزا عن حلها ، فيتردى بالضرورة فى القول بالشك .

والأفكار إذا افتقرت إلى حدس تمارس فعلها فيه (أى تنطبق عليه) تعجز عن تمثيل أى موضوع لنا ، فهى محض صور من التفكير تضفى على المقولات وحدة نسقية (أو مذهبية) ، إذ هى قوانين أو مبادىء وليست كائنات .

فإذا كان العقل يسعى ليضفى على الأفكار نفسها وحدة نسقية ، فهو إذن منساق إلى توحيدها فى مثال . والمثال الذى تتوحد فيه كل أفكار النطق هو الله ، متصورا بالمعنى الترنسندنتالى .

فكيف نرقى إلى هذا المثال ؟

إن الحدس لا يستطيع أن يمدنا بعناصر فكرة الله ، لأن الحدس
سى . والمقولات ينبغى أن تكون مطابقة للحدوس و بالتالى توجد
تحققة فى الظواهر . إذن فالمقولات ليست المثال أو وحدة الكل
ق ينشدها العقل ، لأن نزوع العقل الضرورى والطبيعى هو البحث
ن الشروط الإجمالية للوجود . ففوق المقولات يوجد المثال ، وهو
رحيد لقوانين الطبيعة . و بذلك نرقى إلى المثال [٧٤] .

ولكن عندما نستخدم الفكرة (فيما هو ضد طبيعتها) فنعدها
بدأ منشئاً (مبدعاً خالقا) بدلا من استخدامها مبدأ تنظيمياً محضاً ،
أول ضير ينشأ عن ذلك كسل العقل ، لأننا عندئذ نعد فحصه
لطبيعة وقد بلغ تمامه المطلق ، فيركن العقل إلى الراحة وكأنه قد
رغ نهائياً من عمله [٧٥] .

والعيب الثانى الذى ينجم عن التأويل الخاطىء لمبدأ الوحدة
لنسقية هو « العقل المقلوب » [٧٦] .

وعن طريق هذا العيب تأتى أغاليط السيكولوجيا الخالصة
الأربع وهى :

١ — أن النفس جوهر .

٢ — وأنها بسيطة من حيث الكيف .

٣ — وهى هى فى مختلف الأوقات التى توجد فيها .

٤ — ولها علاقة بالموضوعات الممكنة فى المكان [٧٧] .

ثم تأتى أغاليط العقـــل الخالص عندما تجاوز الأفكار الكسمولوچية التركيب إلى درجة تتعدى كل تجربة ممكنة ، فى حين أن الفكرة إنما تفرض على التركيب فى سلسلة الشروط قاعدة تسمح للعقل بالترقى عن طريق جميع الشروط الخاضع بعضها للبعض الآخر — من المشروط إلى غير المشروط الذى لا يوجد البتة فى التجربة .

وأخيرا تأتى براهين العقل النظرى تأييدا لوجود كائن أسمى نتيجة لاعتبار المثال أقنوماً ، أى كائنا واقعياً ، ثم يفرض المرء بعد ذلك غايات على الطبيعة قسرا ، بدلا من البحث عن هذه الغايات بطريق الفحص أو الاستقصاء الفيزيائى . وعلى هذا المنوال نجد أن الغائية — التى ينبغى ألا تستخدم إلا لتتميم وحدة الطبيعة بحسب قوانين عامة — تنزع إلى إلغاء هذه الوحدة [٧٨] .

ويترتب على هذا كله أننا لانستطيع تناول الفكرة إلا بطريقة احتمالية حتى نواجه كل علاقة للأشياء فى العالم المحسوس وكأن لها فى هذه الفكرة مبدأ .

ولنتناول أول فكرة ، وهي فكرة النفس. إنها لا تمثل شيئاً سوى الرسم التخطيطي لمعنى مجرد تنظيمي ، وهي تفسر كل الظواهر السابقة وكأنها تنتمي إلى موضوع وحيد ، وتفسر كل القوى وكأنها مشتقة من قوة وحيدة أولى ، وتفسر كل تغير وكأنه جانب من حالات كائن واحد باق .

والفكرة التنظيمية الثانية من أفكار العقل هي المعنى المجرد للعالم . فنحن نواجه العالم وكأن سلسلة الشروط الطبيعية تستمد وحدتها من مجموع إجمالي مطلق .

والفكرة الثالثة من أفكار العقل الخالص هي الكائن باعتباره العلة الوحيدة والكافية تماماً لكل السلاسل الكسمولوجية — وفكرة هذا الكائن — شأن كل فكرة نظرية — لا تعني شيئاً اللهم إلا أن : العقل « يأمر بأن نعد كل تسلسل في العالم بحسب مبادىء الوحدة النسقية ، وبالتالي كأن الجميع قد خرجوا من كائن وحيد فريد يتضمن الكل » (٧٩) .

ولكن ما الصلة بين هذه الأفكار الثلاث ؟

إن الله والعالم والنفس يكونون ثالوثاً من الأفكار . ولكن

هذه الأفكار الثلاث ينبغي ألا توضع في مستوى واحد . فالله والعالم فكرتا موضوعين . وفكرة النفس ـ على العكس منهما ـ فكرة ذات.

ولما كانت فاعلية الذات المفكرة هي بالضبط ما يجعل علاقة بين فكرة العالم وفكرة الله ، ففكرة الذات إذن أكثر أولية من الفكرتين الأخريين . فهي فكرة نشاط أي فاعلية عاملة ، في حين أن الفكرتين الأخريين فكرتا موضـــوعين ، أي فكرتان انتجهما التفكير (٨٠) .

إنها ليست جواهر ، أي موضوعات خارجنا ، ولكنها أفكار فحسب ، بواسطتها نستطيع أن نبنى التجربة بوجه عام .

إن النسق (أو المذهب) يظل بدون الأفكار ناقصاً ، ويفقد بالتالي قيمته ، ما دام لا بد من التماس غير المشروط .

بدون الأفكار ، في الواقع ، كان يقسنى للفلسفة الترنسندنتالية أن تصمد دعاواها إلى مستوى العلوم الرياضية والفيزيائية ذات الأحكام التي تجتمع لها صفتا التركيب والقبلية.

أما وقد فهمنا الأفكار على هذا الوجه ، فإنها تحل المشكلة الأساسية التي وضعتها الميتافيزيقا .

فبأي معنى هذا الحل ؟

الفصل السادس
تعريف الميتافيزيقا

تبدو الميتافيزيقا لكنط ميدان معركة لا يفتر له أوار . فكأنما هى عاجزة عن إقامة صرحها ، لأن المذاهب تتوالى ، يحل بعضها مكان بعضها الآخر ، غير قادرة على الثبات فى مواضعها بصفة قاطعة .

لماذا ؟

ذلك أن الميتافيزيقا لا تتمثل فيها شروط العلم الممكن . فهى تفترض فى نفسها أنها تمد معرفتنا إلى ما وراء مجال التجربة .

والعلم، بمعنى الكلمة ، ينطوى على أحكام تركيبية وقبلية فى آن واحد . ومثل هذه الأحكام ممكنة لأنها أساس للرياضة والفيزياء الخالصة .

فما هى الآية التى بها نعرف أن حكماً من الأحكام قبلى ؟

آية هذا أن يكون الحكم كلياً وضرورياً . وتكون الأحكام قبلية إذا أثبتنا بها أن هذا الشىء أو ذاك موجود كلياً وبالضرورة[81] .

ومتى يكون حكم من الأحكام تركيبياً ؟

فى كل حكم حدان : هما الموضوع والمحمول . ومن الممكن أن تقوم بينهما علاقات شتى . فالحكم التحليلى هو الذى يكون محموله موجوداً مقدماً متضمناً فى الموضوع. فعندما أقول مثلا : جميع الأجسام ممتدة ، يكون قولى هذا حكماً تحليلياً ، لأنه لا حاجة بى للخروج من مفهوم الجسم لأعثر على الامتداد وأقرنه به . أما إن قلت : جميع الأجسام ذات وزن ، فليس الأمر كما تقدم ، لأن الثقل مختلف تمام الاختلاف عما أتصوره فى الفكرة التى لدى عن الجسم عموماً. فاضافة هذا المحمول تكون إذن حكما تركيبيا [٨٢] .

ولكن أمن الممكن أن تجتمع فى آن واحد صفتا القبلية والرابطة التركيبية — على نحو ما عرفناهما آنفا — فى حكم واحد ؟ لقد سبق لدفيد هيوم أن فرق بوضوح تام بين هذين الضربين من الروابط ، ولكنه جزم بأنهما متنافيان : فما هو قبلى — يقول هيوم — لا يمكن أن يكون كذلك إلا لأنه تحليلى ، وبالعكس ، فان رابطة التركيب لا يمكن أن تعرف إلا بعديا ، كالعلية مثلا .

والرد على هذا الاعتراض يسير ، بحسب رأى كنط . فهذا التنافى لا وجود له ، لأن الرياضة والفيزياء تنطويان يقينا على قضايا

تركيبية قبلية، إذن فهي صادقة ، أي أنها ضرورية وكلية . وكان ذلك — في زمانه — أمراً معترفاً به بين العلماء ، ولا سيما نيوتن الذي حقق — في رأي كنط — فكرة العلم الكامل ؛ فالعلم بما هو مصدر البرهان على قوانين العالم الواقعي ، متصفاً باليقين القاطع ، كان في نظر كنط واقعاً تاريخياً ، واتفاق العلماء يؤكد حقيقة العلم الضرورية . ولهذا لا يعتقد كنط أنه بحاجة إلى برهان ، فالعلم منطلقه .

وفيما يتعلق بالميتافيزيقا ، ما هو شرط وجودها ؟ وبعبارة أخرى ، ما هو شرط إمكانها ؟

الميتافيزيقا موجودة من حيث هي واقع ، لأننا قادرون على صياغة قضايا ميتافيزيقية . ولكن بأي حق نصوغ هذه القضايا ؟

الواقع أن الميتافيزيقا لا حق لها في إصدار أحكام تركيبية قبلية، على نحو ما تريد ذلك الميتافيزيقا القطعية . وترجع جذور هذا العجز إلى التشابه بين المعرفة الفلسفية والمعرفة الرياضية . ويأمل القطعيون أن يتمكنوا من التوسع (التقدم) في الميتافيزيقا بنفس المتانة التي يتم بها التوسع (التقدم) في مجال الرياضة ، باستخدام نفس المنهج المتبع في ذلك المجال . ولكن المنهج ـ مع هذا ـ ليس هو بعينه .

المعرفة الفلسفية هي المعرفة العقلية بواسطة معان مجردة . والمعرفة الرياضية هي المعرفة العقلية بواسطة بناء معان مجردة . وبناء معنى مجرد هو امتثال قبلي للحدس المرتبط به . فبناء معنى مجرد يقتضي إذن حدساً غير تجريبي . والمعنى المجرد الفلسفي لا يمكن أن يرتبط بحدس إلا عن طريق التجربة . فهذا الحدس إذن لابد أن يكون تجريبياً . (٨٣)

ويترتب على هذا أن الفلسفة تكتفي بمعان مجردة عامة ، في حين أن الرياضة لا تستطيع شيئاً إذا لم يكن المعنى المجرد عينياً ، لا بوجه تجريبي ، بل بحدس قبلي .

فإذا أعطينا فيلسوفاً معنى مجرداً لمثلث ، استطاع أن يحلل المعنى المجرد للخط المستقيم أو للزاوية ، أو للعدد ثلاثة . وبالتالي لا يصل إلى خواص أخرى غير متضمنة في هذه المعاني المجردة .

ولكن لنضع هذه المسألة بين يدي هندسي ، فإذا به يبدأ ببناء مثلث ، ويصل بواسطة سلسلة من الاستدلالات ، مسترشداً بحدوس ، إلى معان مجردة جديدة (٨٤) مما يترتب عليه أن العلم الرياضي يمكن تفسيره بعبارة واحدة : إنه يصنع موضوعاته

الخاصة . وقد اكتشف أول رياضى أنه ينبغى ألا يعزو إلى الأشياء إلا ما ينتج بالضرورة مما سبق له شخصياً أن وضعه فيها ، بحسب مفهومه المجرد[٨٥] . فالرياضة التى تصنع موضوعاتها تقدم النموذج لمعرفة كاملة تدين بكمالها لا للضرورة ومطابقة الواقع فحسب ، بل وأيضاً إلى أن تلك المطابقة مؤكدة ، بما أن الواقع يذوب فى الفعل الذى ينشىء الموضوع .

هنالك إذن استخدامان للعقل مختلفان فى مسارهما جداً . الاستخدام الاستدلالى القائم على المعانى المجردة ، ما دمنا لا نستطيع شيئاً اللهم إلا رد الظواهر وإدخالها تحت معان مجردة ، والظواهر لا يمكن تحديدها إلا تجريبياً ، أى بعديا . والاستخدام الثانى للعقل استخدام حدسى ، يقوم على بناء معان مجردة . وما دامت هذه المعانى المجردة مرتبطة بحدس قبلى ، فمن الممكن أن تكون معطاة فى حدس خالص مستقل عن كل معطى تجريبى[٨٦] .

والميتافيزيقى متى جهل حدود هذين الاستخدامين انزلق من مجال الحساسية إلى أرض المعانى المجردة الخالصة ، بل المعانى المجردة الترنسندنتالية ، حيث لا يجد أرضا صلبة يقف فوقها ، ولا الماء الذى يتيح له السباحة .

إذن فالميتافيزيقا خالية من أى حكم تركيبى بالمعانى المجردة[٨٧] وسيكون مقضياً عليها مالم تنتهج تحليل المعـــانى المجردة ، وإذا انتهجت بناء معان مجردة غدت مفارقة ومناقضة لنقد العقل الخالص .

وهكذا تتقوض الميتافيزيقا . ولـكن ليس معنى هذا أن كنط يريد تقويض كل ضروب الميتافيزيقا . فليس أشد تهافتا من هذا الزعم القائل أن كنط نفض يده من الميتافيزيقا بل الصحيح هو العكس . ينبغى أن نقول أنه جدد الميتافيزيقا ، وأنه فتح لها طريقاً جديداً ، وأمدها بزاد جديد . إنما يريد كنط أن يقوض الميتافيزيقا القطيعة التى تزعم أنها تجاوزت مجال التجربة ، وأنها تصـــدر أحكاما تركيبية قبلية . والواقع أن كنط أرسى أساس « ميتافيزيقا سيكون فى مقدورها أن تتمثل للناس علماً » وهو أيضاً قد وضع « أساس ميتافيزيقا الأخلاق » . فليس من الصواب فى شىء أن نقول أن كنط أراد القضاء على الميتافيزيقا .

ولـكن أى ضرب من الميتافيزيقا يريد كنط أن يقيمه ؟

إن العقل الخالص يصل إلى وحدة مطلقة للتجربة . ونسق الأفـكار إنما هو نسق التجربة فى الوقت عينه .

ولـكن المطلق مبدأ تركيبى قبلى ، وهو قبلى لأن المطلق ليس

من وقائع التجربة . وهو تركيبي لأن فكرة الحقائق المشروطة عن كشب ليست متضمنة فى فكرة مطلق .

ويمكن أن يقال لهذا العقل أن الميتافيزيقا علم ينطوى على مبادىء لا على أحكام ، تركيبية قبلية . ولكن بشرط ألا تكون هذه المبادىء منشئة ، بل تنظيمية .

ويترتب على هذا كله أن العقل ليس له الحق فى العمل بحرية ، ولا حرية له فى إنشاء أفكار ، أو نسق من الأفكار ، والعمل فى الفراغ على نحو ما . بل يجب أن يعمل العقل فى معارف موضوعية نتجت عن تعاون بين الحدس والمعنى المجرد الخالص ، ويجب أن يكون عمل العقل فيها لتوحيدها فى نسق وترتيبها حسب نظام[٨٨] .

وهذه النقطة الأخيرة تقصر الميتافيزيقا على التعبير عن الوظيفة القبلية للذات العارفة . وهى وجهة النظر التى تحد الميتافيزيقا بأنها علم ترنسندنتالى .

وأثبت هنا نص « نقد العقل الخالص » الذى يفسر معنى لفظ « ترنسندنتالى » :

« أدعو ترنسندنتالية كل معرفة تعنى لا بالموضوعات ذاتها بل

بطريقتنا فى معرفة الموضوعات من حيث أن هذه المعرفة ممكنة قبليا »[٨٩] .

وبهذا المعنى ، وبهذا المعنى فقط ، يمكن أن تسمى ميتافيزيقا كنط ميتافيزيقا ترنسندنتالية .

ولكن ما محصل هذه الميتافيزيقا ؟

محصلها أنه لا توجد حقائق أبدية ، ولا أفكار فطرية متحققة فى النفس قبل كل تجربة ، ولا معقولات مفارقة ، بل اقتضاء لانتظام ، وحاجة إلى ربط الامتثالات بحسب قوانين كلية وضرورية.

ومع هـــذا ، أيكون معنى ذلك أن كنط تصورى ؟ وبأى معنى ؟

الفصل السابع
التصورية الترنسندنتالية

نخص باسم التصورية كل فلسفة تستنبط قوانين الطبيعة انطلاقا من قوانين الفكر[٩٠] . فالتصورية إذن تحيل إلى الفكرة ، وفى وسعنا أن نقول أن التصورية فلسفة الفكرة ، وأن الواقعية على الضد منها . والعلاقة الأساسية التى يدور حولها كل تناظر بين التصورية والواقعية ، إنما هى العلاقة بين الفكرة والواقع . ففى التصورية يحتذى الواقع حذو الفكرة . وفى الواقعية تحتذى الفكرة حذو الواقع .

وفى رأى كنط أن أفكار النطق إنما هى قواعد لاستخدام الفهم . فإذا ما كان الفكر منظوراً إليه فيها على أنه متقبل ، غير مشتغل إلا بتأمل حقيقة ذات وجود سابق ، ففى هذه الحالة يكون مركز الجذب خارج الذات ، ونقع فى الواقعية . فلكى تكون هناك تصورية يجب أن تكون الحقيقة من صنع الأنا .

ولكن بأى معنى — فى رأى كنط — يصنع الأنا الحقيقة ؟

فى رأى كنط أن الفكر يشارك بشىء من عنده فى المعرفة ، وكما أن فعل الموضوع ضرورى ، كذلك فعل الذات ضرورى بالمثل. وإلا فأى فرق يمكن أن يكون بين تمثال كونديك وبين كائن حاس حقاً ؟ فأى فرق بين صحيفة بيضاء — بالمعنى الحرفى للكلمة — وبين ذات عارفة؟ إن للذات — كائنة ما كانت — طبيعة ، وصورة ، ذلك شىء خاص بها ، تام الأصالة لها .

وفى حين تمتثل الواقعية المعروفة فعل ذات ساكنة ، تمتثل المعرفة — لدى كنط — ثمرة فعل مشترك للموضوع وللذات. فليست الذات فى جانب والموضوع فى الجانب الآخر ، بل هناك فى آن واحد الموضوع والذات ممتزجين فى فعل غير منقسم .

وعلى أى وجه ينبغى أن نفهم دور الموضوع ؟

عند ديكرت أن الكيفيات الأولية ، وهى الامتداد والحركة ، موضوعية . والعكس عند كنط : فالكيفيات الأولية هى الذاتية ، لأن الفكر هو الذى يسبغها ويلونها ، ونحن لا نمكن أن نعرف الأشياء إلا فى هذه الصورة ، أى من حيث هى ظواهر .

وينبغى التمييز بين الظواهر والمظاهر فمذهب كنط يقلب كل موضوع للمعرفة إلى ظاهرة لا إلى مظهر[٩١] . فهو موجود واقعياً

على نحو ما يتمثل فى المكان ، والتغير فى الزمان على نحو ما يمتثله الحس الباطن . والسبب فى هذا بسيط وواضح : فبدون الموضوعات فى المكان لا امتثال تجربى (حسى) البتة . ولكن هذا المكان نفسه ، شأنه شأن هذا الزمان وسائر الظواهر معهما ليست جميعاً أشياء فى ذاتها . والنتيجة أن امتناع معرفة الأشياء كما هى فى ذواتها ليس مفاده أن عالم الظواهر عالم وهم . وما ظلت الحدوس فى المكان والزمان فهى ليست موضوعات ، لأنها غير متميزة من الأنا . وبواسطة المقولات تترابط الحدوس بحيث تكون كلا متماسكاً ، وبذلك تصبح مقابلة للذات . وبتميزها على هذا النحو من الأنا تحوز حقا الواقع التجريبى (الحسى) الذى مفاده الكلية والضرورة . وأكثر من هذا إنها تتميز (من الأنا) لأنها تجلب معها شيئاً ما من الموضوع بالذات . فالموضوع بالذات موجود . وإذا حذفت الذات المفكرة ظل هذا الشيء بالذات ، وظل المعطى الذى يتصل به على نحو غير معلوم لنا .

والنتيجة ، أن تصورية كنط ليست تصورية مطلقة تقول بالوجود الحقيقى للكائنات المفكرة وامتثالاتها فحسب . فانكار وجود الأشياء فكرة لم تطرأ قط على فكر كنط . ذلك أنه لم يمض

إلى أبعد مما ذهب إليه جون لوك إلا قليلا : جون لوك كان قد فرق بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية ، وقال إن هذه الأخيرة لاتوجد إلا فى الفكر . ولم يتهمه أحد — لهذا السبب — بإنكار وجود الأشياء . وكنط يكتفى بأن يطبق على الكيفيات الأولية ما كان لوك قد أطلقه على الكيفيات الثانوية . لم يزد كنط على القول بأننا عاجزون بالحواس عن معرفة الأشياء فى ذاتها معرفة واقعية(٩٢) .

وتصوريته ليست أيضاً تصورية قطعية (دجماطيقية) على نحو ما ذهب إليه بركلى . فتلك التصورية قد حظيت بكفايتها من التنفيذ فى تعقيبات الاستطيقا الترنسندنتالية ، ذلك أنها تصورية قائمة برمتها على هذا الزعم المسبق : أن المكان غير مستطاع تصوره إلا « خاصة للشىء فى ذاته » . وبما أن المكان فى ذاته يبـــدو متناقضاً ، فوجود الموضوعات فى مثل هذا المكان يبدو كذلك وهماً ممتنع الحدوث . ونظرية كنط عن تصورية المكان تجتث من جذورها الصعوبة التى أثارها الفيلسوف الإنجليزى : فلكى يتسنى لموضوع حسى أن يتلقى محمولات الواقع لا حاجة به إلى اكتساب مكانية أخرى سوى ما فى الحدس الحسى من صورة المكان(٩٣) .

بيد أن المكان بهذا ليس واقعاً ذاتياً . ذلك أننا « لا نتخيل الأشياء الخارجية فحسب ، بل لدينا عنها أيضاً التجربة (الحسية) ، وهذا ما لا يمكن اثباته إلا بالبرهنة على أن احساسنا الباطن نفسه ليس ممكنا إلا بشرط التجربة الخارجية .

فنظرية ديكرت إذن باطلة لأنها تفترض أن الذات العارفة قادرة أن تعرف ذاتها موضوعيـــا من غير أن تمر أولا بتجربة الموضوعات المتميزة من الأنا . والواقع أن هذا ممكن بشرط أن يكون لدينا حدس عقلي بهذا الأنا . ومن ثم لا يمكن معرفة الأنا بدون معرفة الموضوع .

ولا يقف الأمر عند هـذا الحد ، بل إن معرفة الموضوع الخارجي مباشرة وأولية[٩٤] . وبعبارة أخرى إنها لا تفترض مسبقاً معرفة متميزة بالأنا كموضوع . ولا نكتشف إلا في المرحلة الثانية — بتأمل تلك المعرفة الأولية — سمة التلقائية أو التركيب الناشط (الفعال) الذي به نواجه ـ بوصفنا ذواتاً ـ المعطى الخارجي .

ولكن هنا ثنائية من حيث أن المعرفة اتصال معقول مع موضوع غير قابل للمعرفة بواسطة التفكير نفسه . فهذا التفكير لا يجد في نفسه كل ما يمكن معرفته .

ولنلخص الآن ـ فى النهاية ـ هذه التصورية الكنطية .

كنط يحُل محل التفكير الأنطولوجى الذى يمضى من الكائن إلى المعرفة التفكير الترنسندنتالى الذى يبدأ — على العكس — بتحديد شروط يجب أن يستوفيها الموضوع كى يُعرَف، وأن الظاهرة لا يمكن أن تتلقى حقيقتها إلا من تكاملها فى نسق خاضع لشروط المعقولية يفرضها الفكر على مايعرفه . فلم يعد الكائن صانع الحقيقة بل الحقيقة صانعة الكائن من حيث هو ظاهرة .

ولتلافى كل لبس يجدر أن نقول أن كنط لا يشك فى أن المعرفة تنصب على واقع خارجى عنها يمدها بمادته . وهذا « الامداد» ينبغى ألا نظن أنه « تسبب » بالمعنى الذى تدل به العلية على وظيفة من وظائف الفهم . والنومين هو ما تكون بدونه المعرفة غير ذات موضوع ، وبتعبير آخر لا يداخل كنط الريب فى وجود الواقع الذى يسميه النومين ، ولكننا عن هذا الشىء فى ذاته لا يمكننا أن نعرف شيئاً إلا بعد أن يتمثله الفكر بواسطة الفكر .

وفى هذه النظرية يتوقف كل شىء على معنى الصور القبلية للمعرفة ، ولهذ نسميها نظرية التصورية الترنسندنتالية .

الباب الثاني

التنظيم المادي للمذهب

الفصل الأول

الفكرة في استخدامها العملي

إن طموح كنط لايمكن أن يعرف الإرضاء إلا إذا نجح في إقامة مذهب مغلق . « فالعقل مدفوع بنزوع في طبيعته إلى الاندفاع - بواسطة أفكار بسيطة - حتى الحدود القصوى لكل معرفة، بحيث لا يعرف الراحة إلا في اتمام دائرته ، في مجموع مذهبي (نسقي)(٩٥) .

وما الفلسفة النظرية إلا إحدى مناطق هذا النسق . فينبغي المضي قدماً في المجال العملي وفي مجال المعرفة العلمية .

ومرادي في هذا الفصل أن أعني بالاستخدام العملي للفكرة ، من حيث أن هذا الاستخدام خطوة تمهيدية للتنظيم المادي للمذهب (أو النسق) ، مادام القانون الخلقي يؤدي إلى الإنسان باعتباره غاية الطبيعة القصوى .

ويعني كنط بلفظ « عملي » : « كل ماهو ممكن بالحرية »(٩٦) .

وعند طائفة من الفلاسفة أنه من اليسير التيقن من أن الإنسان حر ، فيكفي أن يحس المرء دخيلة نفسه ، وأن يراجع وعيه وشعوراً

باطناً متوقداً يؤذنه بأنه حر . ولكن مشكلة الحرية بهذا المعنى مشكلة سيكولوجية وليست متيافيزيقية .

فما هو فى الواقع — عند كنط — نوع المعرفة الذى يمنحنا إياه الحس الباطن ؟

ونحن نعلم أن هذه المسألة ذات أهمية رئيسية فى فلسفة كنط ، ونعنى بذلك مابيناه فى الفصول السابقة من أن المرء عاجز عن أى معرفة تتجاوز حدود التجربة ، وأننا لانستطيع أن ندرك شيئاً سوى الموضوعات الكائنة فى الزمان والمكان . وبعبارة أخرى : إنه ليست لدينا منابع للمعرفة الحقيقية اللهم إلا الحدس الحسى الظاهر والباطن .

وبهذا يمتنع أن ندرك فكرة الحرية من سبيل الميتافيزيقا الترنسندنتالية . وواضح كذلك أن هذا غير ممكن عن طريق الفيزياء ، لأنها قائمة على مبدأ العلية . ويجب ألا يغرب عن بالنا أن كل مايحدث من حيث أن له علة ، فعلية هذه العلة لها علة ، وهكذا دواليك إلى أن نقيم « كلا » ، إنهو إلا الطبيعة . وبذلك تكون كل ظاهرة نتاج ظاهرة أخرى .

ومما لاشك فيه أن الحرية إن هى إلا فكرة من أفكار النطق ، وأن واقعيتها الموضوعية فى ذاتها مشكوك فيها ، فى حين أن الطبيعة معنى مجرد من معانى الفهم ، يثبت ، وينبغى أن يثبت بالضرورة واقعيته بأمثلة تقدمها التجربة . ولكن العقل النظرى فى الوقت نفسه ليس المصدر الوحيد لفكرة الحرية ، لأن فاعلية العقل لاتقتصر على المعرفة النظرية. ولئن لم يكن مسموحاً للعقل النظرى أن ينزلق إلى المجال فوق الحسى ، إلا أنه تبقى فى معرفته العملية معطيات تسمح له بتحديد المعنى المجرد المفارق للمطلق وتدفع عقلنا إلى ما وراء حدود كل تجربة ممكنة ، ولكن من وجهة النظر العملية دون سواها[٩٧]. ويقول كنط فى المقدمة الثانية أن «العقل النظرى قد ترك لنا المكان شاغراً لكى تمتد إليه معرفتنا هذا الامتداد ، وإن كان هو نفسه قد عجز عن ملئه . إذن لم يزل مسموحاً لنا أن نملأ هذا الحيز الشاغر ، بل إنه يدعونا إليه بنفسه »[٩٨].

إن لدينا وعياً مباشراً ، متاحاً للبشر ، بقانون خلقى هو مصدر الحرية العملية التى تحد بأنها استقلال الإرادة بازاء ضغط

الميول الحسية . فإذا ألغينا هذا القانون لم نستطع البتة أن نحصل على أدنى فكرة عن الحرية ، لأن القانون الخلقى ليس ضرورة آلية ننقاد لها قسراً ؛ شأن قوانين الفيزياء ، بل هو وصية تحدد لنا الأعمال (الواجبة) . فبدون الحرية يغدو الوعى بالقانون الخلقى خلواً من كل معنى . إذن فالحرية والقانون الخلقى يتضمن كل منهما الآخر تبادلياً .(٩٩) ولكن لاوعى مباشر لدينا إلا بالقانون الخلقى الذى يعرض نفسه علينا ويقودنا مباشرة إلى فكرة الحرية(١٠٠) .

وهنا تواز بين القانون الفيزيائى والقانون الخلقى : فالقانون الفيزيائى يعبر عنه بحكم تركيبى قبلى. « جميع الأجسام ذات ثقل » ، قضية تربط بين معنيين مجردين برباط ما كان العقل وحده ليكتشفه ، لأن تحليل معنى جسم لا يتضمن معنى الثقل . والتجربة وحدها هى التى تستطيع أن تعلمنا أن الأجسام ذات ثقل : وإمكان التجربة — أى وجود عالم محسوس ، هو إذن المصادرة التى تسمح بتبرير وجود أحكام تركيبية قبلية فى الفيزياء .

ويعبر عن القانون الخلقى أيضاً بحكم تركيبى قبلى : « فالارادة الطيبة هى التى يكون شعارها منطوياً على قانون كلى ». وهذه قضية

لا يمكن أن تكون تحليلية ، لأننا لا يمكن أن نكتشفها بتحليل المعنى المجرد لإرادة طيبة طيبة مطلقة . فلابد لنا إذن من مبدأ يمكننا من تركيب يجمع الإرادة والخلقية، وهذا المبدأ هو مبدأ وجود عالم معقول . فالإنسان إذن ، عن طريق افتراض مسبق لحريته ، يوقن بأنه ذو ماهية تباين الماهية الحسية(١٠١) .

ويفضي بنا هذا إلى القول بأننا كي نكون أحراراً ، ينبغي للحرية أن تندّ عن الظواهر ، بمعنى ألا تكون هي نفسها ظاهرة ، وسبب ذلك بسيط : إنها بالضرورة مستقلة عن الزمان . وإنما في الزمان يكون انقضاء الظواهر ، والتحديد الآلي للظاهرة أنها معلولة لظاهرة أسبق منها . والظاهرة المنقضية لم يعد لها وجود ، ولا راد لها ، بحيث تكون الظاهرة الراهنة محددة بشيء ليس في مقدور أحد أن يغيره . إذن فالتوقف الكلي على ماض انقضى إنما هو العجز عن تحديد الفعل بحرية . وحيث أن دور الزمن في الطبيعة يجعل الحرية مستحيلة ، فالسبيل الوحيد لحل الصعوبة أن نتصور الحرية غير خاضعة للزمان(١٠٢) .

فإذا قلنا إذن أن الإنسان حر ، كان مفاد هذا أن الواقع البشري لا يختلط بالواقع الطبيعي الذي يخضع للقوانين الآلية . فالإنسان مباين

للطبيعة . إنه أكثر منها ، وفيه زيادة أو فضل ، فهو يسمو بها إلى المفارقة بواسطة استقلاله .

وتؤيد نتائج نقد العقل الخالص هذا التصور . فأفعالنا يمكن أن تعدّ فى آن واحد محتمة وحرة، على حسب النظر إليها من وجهتين مختلفتين(١٠٣). وهكذا يرتفع التناقض ، لأن الفعل لا يعد حراً، ويعرف أنه محتم فى آن واحد ، من وجهة نظر واحدة ، ولا باعتبار واحد .

والخلاصة أن الفعل ذو طبيعة مزدوجة ، وأن ما يقع تحت طائلة تجربتنا إن هو إلا ظاهرة طبيعتنا الحقيقية ، التى هى خارج الزمان. فالإنسان من أحد جهتيه ظاهرة ، ومن الجهة الأخرى ، من وجهة نظر قوى معينة ، موضوع معقول ببساطة ، من حيث أن فعله لا يمكن أن يحدد تمام التحديد بحسب الزمان .

وبهذا المعنى يكون الإنسان علة فى الكون ، وبالتالى فهو نومين والحرية الوحيدة الممكنة حرية نومينية ، ولكن بشرط أن يكون التمييز بين الظاهرة (الفينومين) والنومين مشروعا . أما إذا كانت الظواهر أشياء فى ذاتها فالحرية مقضى عليها .

وهكذا ، ففكرة الحرية هى الوحيدة التى تسمح لنا ألا نخرج

من أنفسنا لنستبدل بالمشروط والحسى ، غير المشروط والمعقول .

ولكن إلام يفضى بنا هذا العالم المعقول ؟

إن القانون لا ينشد اللذة ، ولا حب الذات ، بل ينشد الخير ، لأن اللذة وحب الذات يفرضان قيوداً وحدوداً على مجال الفعل .

والسؤال الذى يخطر بالبال على الفور يتعلق بمعرفة ماهو موضوع الإلزام الذى يعبر عنه هذا القانون ؟

إن الخير الأسمى هو المعنى المجرد لموضوع الإرادة ، التى هى الصورة المطابقة لطبيعتى العاقلة بوصفى إنساناً حراً وينبغى أن نراعى هنا أن وضع الخير الأسمى قبل القانون ، والفعل الخلقى قبل الإلزام معناه تقويض الأخلاق من أساسها(١٠٤) ، لأن الخير على هذا الوضع خير حسى ، أو بمعنى أدق ، لذة حسية ، وهذا خطأ : لأن القانون الخلقى يجب أن يحدد الأفعال قبليا .

إن تحقق الخير الأسمى فى العالم هو الموضوع الضرورى لإرادة يمكن أن تتحدد بالقانون الخلقى . فنى هذه الإرادة تكون المطابقة التامة بين النيات (المقاصد) والقانون الخلقى الشرط الأسمى للخير الأعظم .

ولـكن ماهو الخير الأسمى ؟

أهو السعادة ؟

كلا ! ما أبعد السعادة وحدها عن الخير الأسمى ، فهى ليست خيراً إلا بمقدار اتفاقها والسلوك الخلقى الحسن .

أهو الفضيلة ؟

كلا ! لأن الفضيلة هى الشرط الأقصى ، ولـكنها ليست بهذا الخير الأتم الأكمل ، لأن الفضيلة كى تـكون ، لا بد أن تقترن بالسعادة .

وبقدر ماتتناسب الفضيلة والسعادة تناسباً دقيقاً مع الخلقية ، يكونان معاً الخير الأسمى فى عالم ممكن ، الفضيلة فيه دائماً شرط ، لأنه لا شرط فوقها، ولأن السعادة ليست خيراً بالاطلاق ومن جميع الوجوه ، بل يفترض فى كل حين شرطاً لها هو السلوك الخلقى المطابق للقانون .

تحديدان لابد من اتحادهما فى المعنى المجرد . ولـكن هذا الاتحاد يجب أن يعد إما تحليلياً بحسب مبدأ الهوية ، أو تركيبياً بحسب مبدأ العلية[١٠٥] .

إن شعارات الفضيلة وشعارات السعادة مختلفة كل الاختلاف وبعيدة عن التوافق كل البعد ، مع أنها تنتمى على السواء إلى خير أعظم هى التى تجعله ممكناً بالفضيلة والسعادة معاً.

ولما كان هذا الاتحاد المعطى غير ممكن أن يكون تحليلياً ، فلابد إذن أن يكون تصوره تركيبياً وبمثابة تسلسل العلة والمعاول . ويجب إذن أن تكون الرغبة أو السعادة الباعث لشعارات الفضيلة أو أن تكون شعارات الفضيلة العلة الفاعلية للسعادة . .

والأمر الأول مستحيل بالإطلاق ، لأن شعارات السعادة الشخصية ليست خلقية البتة ولا يمكن أن تقيم أى ضرب من الفضيلة .

والأمر الثانى مستحيل أيضاً ، لأن كل تسلسل عملى للعلل والمعلولات فى العالم يجرى على سنن معرفة القوانين الطبيعية . ومع هذا فهو ليس خطأ بالاطلاق إلا إذا عددناه بمثابة صورة العلية فى العالم المحسوس .

ولكن ، لما كنت غير مخول فحسب أن أتصور وجودى بمثابة نومين فى عالم الفهم الخالص ، بل ولدى أيضاً فى القانون الخلقى مبدأ عقلى خالص لتحديد عليتى ، فليس مستحيلا أن تكون لدى

خلقية النية رابطة ضرورية ، إن لم تكن مباشرة فعلى الأقل غير مباشرة (بواسطة مبدع معقول للطبيعة) من حيث هي علة ، بالسعادة من حيث هي معلولة لها فى العالم المحسوس ، فى حين أن هذه الرابطة - فى طبيعة هى موضوع محض للحواس - لايمكن أبداً أن تحدث إلا عرضاً ولا يمكن أن تكفى لقيام الخير الأعظم(١٠٦) .

ومن ثم ، فتحقق الخير الأعظم فى العالم هو الموضوع الضرورى لإرادة يمكن أن تتحدد بالقانون الخلقى . ولكن فى هذه الإرادة تكون مطابقة النيات (المقاصد) للقانون الخلقى مطابقة تامة هى الشرط الأسمى للخير الأعظم . والمطابقة التامة للقانون الخلقى هو القداسة ، وهذا كمال لايستطيعه فى أى وقت من أوقات وجوده أى كائن ناطق فى العالم المحسوس . فلا يتيسر ذلك إذن إلا بإرادة ماضية فى وجهتها قدماً إلى مالانهاية .

وهذا التقدم غير المحدود ليس ممكننا إلا إذا افترضنا وجوداً وشخصية للكائن الناطق باقيين بقاء غير محدود (وهو مايسمى خلود النفس)(١٠٧) .

وهذا القانون بعينه ينبغى أن يفضى أيضاً إلى مصادرة فكرة الله من حيث هو كائن موجود فى ذاته .

فالقانون الخلقى ، من حيث هو قانون للحرية ، يأمر بمقتضى مبادىء محددة يجب أن تكون مستقلة عن الطبيعة تمام الاستقلال . ولكن الكائن الناطق الذى يعمل فى العالم ليس مع هذا فى الوقت عينه علة للعالم وللطبيعة نفسها . ففى القانون الخلقى إذن لا يوجد البتة قانون للارتباط الضرورى بين الخلقية والسعادة .

ولكننا فى النشدان الضرورى للخير الأعظم نصادر على مثل هذه الرابطة بوصفها ضرورية ، وهكذا نصادر على وجود علة للطبيعة جمعاء، متميزة من الطبيعة ومتضمنة مبدأ ذلك الارتباط ، أى مبدأ التوافق الدقيق بين السعادة والخلقية .(١٠٨)

وينبغى أن نراعى أن هذه الضرورة ذاتية ، أى أنها حاجة ، وليست موضوعية ؛ لأن القول بوجود شىء إنما هو من اختصاص الاستخدام النظرى للعقل ، من حيث هو المصدر الذى تنبع منه المعرفة الموضوعية .

ويترتب على هذا أن الأفكار التى بسطناها هنا من وجهة النظر العملية ليست عقائد نظرية، بل هى فروض ، أى مصادرات(١٠٩) . وهذه المصادرات لا توسع المعرفة النظرية ، ولكنها تتيح لأفكار

العقل النظرى تبريراً يجعلها معانى مجردة حقيقية . ومعنى هذا أن مصلحة العقل النظرى هى فى دفع المعرفة حتى أسمى المعانى المجردة القبلية. بيد أن هذا العقل لا يجد ضمانات كافية لامكان هذه المعانى المجردة ، فهذا الإمكان احتمالى ، إلا أنه يغدو « تقريريا » فى الاستخدام العملى للعقل .

ولكن ، أمعرفتنا على هذه الوتيرة قد اكتسبت بالعقل العملى رحابة حقيقية ، وما كان مفارقاً بالنسبة للعقل النظرى صار محايثاً بالنسبة للعقل العملى ؟

بلاشك ! ولكن من وجهة النظر العملية فحسب ، لأننا لا نعرف بهذا المنوال لا طبيعة النفس ، ولا العالم المعقول ، ولا الكائن الأسمى ، من حيث هم فى ذواتهم[١٤٠] .

إذن فإمكان أفكار العقل الخالص النظرى هذه ، والواقعية الموضوعية التى لم يستطع العقل الخالص النظرى أن يثبتها لهذه الأفكار : هذا الامكان مصادر عليه بالقانون العملى الذى يحتم وجود الخير الأعظم الممكن فى عالم ما .

من هذا السبيل ، بلاشك ، تكتسب المعرفة النظرية للعقل

الخالص نماء، ولكن هذا النماء يقتصر على أن تلك المعانى المجردة التى كانت بالنسبة لهـذا العقل النظرى احتمالية غدت الآن تقريرية ومعترفاً لها بأنها معان مجردة تنتمى إليها موضوعات واقعية ، لأن العقل العملى بحاجة إلى وجودها كى يغدو موضوعه ـ وهو الخير الأعظم ـ ممكناً ، وهذا الخير الأعظم ضرورى ضرورة مطلقة من الناحية العملية ، ومن ثم يخول للعقل النظرى أن يفترضها[١١١].

ولكن هذا الامتداد للعقل النظرى ليس امتداداً للنظر التأملى ، أى أنه لا يبيح أن نستخدمه استخداماً إيجابياً من الناحية النظرية ، ولا يتيح شيئاً فيما يتعلق بحدس هذه الموضوعات ، فكل قضية تركيبية فى هذا الصدد غير ممكنة .

بهذه النظرية ـ أعنى بالاستخدام العملى للفكرة ـ يؤكد كنط تأكيداً كاملا الاستقلال الذى يخص علم الظواهر عما يسمى علم قوانين الإرادة فكل من هذين فى استطاعته التوسع بحرية تامة وفق مبادئه الخاصة : ولن يضايق أحدهما الآخر ، لأن هذه المبادىء ، وإن كانت متوافقة ، إلا أنها غير متجانسة .

وبالتالى ، فأفكار العقل النظرى الثلاث لم تصبح بعد فى ذاتها معارف، لأننا لا نستطيع أن نحمل عليها أى حكم تركيبى[١١٤].

وليس هناك أى امتداد للمعرفة فيما يتعلق بموضوعات فوق الحس عموما ، مادام العقل مرغماً على القول بوجود مثل هذه الموضوعات وإن عجز عن تحديدها بمزيد من التدقيق .

إذن ، فالعقل الخالص النظرى الذى تعد كل هذه الأفكار بالنسبة له مفارقة وغير ذات موضوع ، ينبغى عليه إزاء هذا النماء أن يحمد قدرته الخالصة العملية . فهذه الأفكار تغدو هاهنا محايثة ومنشئة ، لأنها مبادىء إمكان تحقق الموضوع الضرورى للعقل الخالص العملى (ألا وهو الخير الأعظم) فى حين أنه بدون ذلك تغدو هذه الأفكار مجرد مبادىء تنظيمية للعقل النظرى غير متيحة إلا كمال استخدامه إياها فى التجربة(١١٣) .

فانطلاقا من الإنسان إذن ، أو بالأخرى انطلاقا من القانون الذى ينبغى أن يتبعه ، تتحدد فكرة الله ، والصفات التى نعرفها لله كالعلم المحيط ، والقدرة الكلية ، والطيبة التامة ، والعدل الأوفى لا تخص ، مباشرة ولا بطريق غير مباشر ، إلا علاقته بوجود وحالة الكائنات الناطقة الخاضعة للقانون الخلقى .

فالله يبدو إذن بمثابة « مبدأ أسمى فى مملكة للغايات »

وبمثابة « مشروع أعظم فى مملكة خلقية للغايات »، بل هو على الخصوص بمثابة علة يمكن بها التوافق الحق بين السعادة والفضيلة. وهذا مايقوم عليه مايسميه كنط الدليل الخلقى على وجود الله.

ومن الأهمية بمكان أن نحدد على وجه الدقة معنى هذا الدليل. هذا الدليل قائم على غائية خلقية، لأنه يعتبر أن وجود الأشياء يجب أن يكون خاضعاً للغاية القصوى، التى يجعل منها القانون الخلقى موضوعاً لنا، وأنه لكى نفسر هذا الخضوع ونؤسسه يجب أن نرجع إلى كائن خلقى بوصفه مبدع العالم.

ولكن الدليل الخلقى، المستمد من الاستخدام العملى لعقلنا، لايصح إلا بالنسبة لهذا الاستخدام، ولا يمكن تحويله إلى برهان نظرى.

إن ذلك الشرط المضروب على العقل ألا يحد أفكارنا عما فوق الحس إلا فى حدود استخدامه العملى، له جدوى عظيمة فى منع الثيولوچيا (علم اللاهوت) من الذوبان فى الثيوزوفيا (الفلسفة الالهية)، إذا ما ادعى العقل تحديد معان مجردة مفارقة، أو من الذوبان فى الدمنولوچيا (علم الشياطين) بالبحث عن امتثالات لله تشبهه بالبشر، ويمنع الدين أيضاً ـ الذى هو معرفة واجباتنا من حيث

هي وصايا مقدسة ـ أن يتحول إلى السحر الأبيض ، أى إلى الاعتقاد التصوفى الذى يزعم أن لنا شعوراً مباشراً بكائنات فوق الحس ، بل وأن لنا تأثيراً مباشراً على هذه الكائنات ، أو أن ينحل الدين إلى وثنية ، أى إلى استعداد خرافى لاستحثاث المكارم الالهية بوسائل عدا صلاحنا أو طيبتنا(١١٤).

واضح إذن أننا بالفكرة فى استخدامها الخلقى نتجاوز الحدود التى كان نقد العقل الخالص قد رسمها للمعرفة . ولكننا لا نوسع بهذا مجال معرفتنا النظرية .

وهكذا نتبين كيف يتسنى للانسان أن يعقل الفكرة العملية لله . فنحن نعقل ثلاث خواص : فكرة الكائن الأسمى ، وفكرة كائن ذات ، ينبوعاً أول لغائية خلقية فى الإنسان . والله نومين فى حين أن العالم ظاهرة (فينومين) . وفضلا عن هذا ، فالعلاقة بين الله والإنسان هى علاقة اللامتناهى بالمتناهى . والإنسان ـ بعد ـ ليس تلقائية خالصة كالله .

الفصل الثانى
فــــكرة الغائيـــة

ليس للأفكار أن تقصر عنايتها على تحديد كل ما هو صورى فى المعرفة ، بل ينبغى أن تحدد أيضا ما هو مادى . فالفلسفة إذن لم يعد من شأنها أن تعنى بالشروط التى تجعل التجربة ممكنة فحسب ، بل تعنى باقامة التجربة فى إجمالها ، وبالتالى يجب أن تتيح لنا الأفكار التأدى إلى ميتافيزيقيا الطبيعة .

والواضح أن ثمة اتفاقا بين السمات التى ينحلها كنط ، من جهة ، الأفكار الترنسندنتالية — ولا سيما ثالثة هذه الأفكار ألا وهى فكرة الله — وبين السمات التى يعترف بها بعد ذلك لمعنى الغائية .

لقد اكتشف كنط ، أولا ، دور الغائية فى الاستطيقا أو بعبارة أدق ، فى فكرة الجميل . وفى وسع الجميل أن يتم تحديد علاقته بالخلقية عن طريق وظيفة التناغم التى يؤديها ، كما يستطيع ذلك عن طريق علاقته بما فوق الحس . ولذا كان الجميل رمز

الخلقية ، وإنما عن هذا الطريق دون غيره يسعه أن يتطلع إلى اقرار كلى ، وعن هذا الطريق أيضاً نستطيع أن نفهم لماذا نطلق فى كلامنا على الأشياء الجميلة نعوتا لفظية حافلة بالأوصاف الخلقية .

ومهما يكن من شىء ، فالمهم هو فكرة الغاية فى الفلسفة الغائية .

إن علم الطبيعة ينبغى ألا يلجأ إلا إلى مبادىء طبيعية للتفسير . ولكن التفسير الآلى ليس نهائياً (أى ليس قاطعا) . ويترتب على هذا أن التفسير بالغاية لا غنى عنه ، وإن كان لا يفيدنا أى معرفة بالأشياء ، أى أنه لا يجدى فى تحديدها من حيث هى موضوعات . فهو البديل من معرفة تفوق البشر ، لأن تحديد الواقع الموضوعى للطبيعة عن طريق تطبيق المقولات على الحدوس لا يكشف لنا البتة ما هى الطبيعة فى صميمها . وعندئذ يتصور المرء ضرورة وجهة النظر الغائية ، لا لإدراكها ، بوصفها ظاهرة لواقع يفوقنا .

وفى الطبيعة توجد كائنات منظمة تستبعد — بالنسبة للعقل البشرى على الأقل — إمكان تفسير فيزيائى آلى فحسب . فهذه الكائنات تتضمن غاية . والكائنات المنظمة هى الكائنات التى لا يمكن إدراك أجزائها إلا إذا ربطنا هذه الأجزاء بفكرة الكل التى تعد علة إمكانها ، أى أنها علة غائية (١١٥) . إذن فهى »

وحدها فى الطبيعة التى يجب أن نتصورها باعتبارها غايات للطبيعة »[١١٦]

إن الكائن المنظم حائز ـ عدا القوة المحركة الخاضعة للقوانين الآلية ـ لقوة إخبارية تنتقل إلى المادة التى يستخدمها . ولذا كانت للكائن المنظم غاية فى وجوده ، أى أنه فى آن واحد علة ونتيجة ذاته »[١١٧].

الشجرة ـ مثلا ـ تنتج شجرة أخرى من نفس نوعها . أى أن هذه الشجرة تنتج ذاتها من حيث النوع ، وتنتج ذاتها من حيث الفرد ، عن طريق ظاهرة النمو ، بتغيير المادة الخارجية التى تمتصها لتتمثلها ، أى أنها تفرض على هذه المادة صورتها الخاصة[١١٨]

بيد أن الأشياء التى يبدعها الفن البشرى تظل خارج نطاق المفهوم السالف الذكر . فالساعة مثلا ، كل جزء فيها أداة تستخدم فى تحريك أدوات أخرى ، ولكنها لا توجد عن طريقها . فما من ترس فيها ينتج ترسا آخر ، لا يستطيع أن يصلح نقائصه الخاصة بنفسه[١١٩].

فى هذه الحالة لا توجد غائية داخلية ، و
بالغائية (أى يحكم عليه حكم غائى) ينبغى أن يكر

ونتيجة ذاته فى آن واحد ، ولا يكون ممكنا بمجرد نشاط القوانين الطبيعية . وبهذا تختلف الغائية الداخلية عن الغائية الخارجية ، من حيث أن هذه الأخيرة تحد بالتوافق والمنفعة . فإذا كان لا بد مثلا أن توجد فى العالم سائمة فلابد أن ينبت فيه عشب فثمة فائدة العشب للسائمة ، وفائدة السائمة الانسان الذى يتغذى بلحومها .

وتقود فكرة الغائية الداخلية العقل إلى نظام للأشياء يختلف عن آلية الطبيعة التى تبدو غير كافية . ولكن إذا كانت هذه الفكرة — التى تعلو على الآلية العمياء لقانون الطبيعة ـ فكرة محددة ، فلن تبقى أى قاعدة مؤكدة للتمييز بين النمطين المختلفين من الأحكام . فليس مشروعا إذن ان نمضى إلى ما وراء حدود علم الطبيعة ، إلى مفهوم يتجاوز كل تجربة ، إلا بعد اكتمال هذا العلم ، وبذلك لا ندخل مبدأ جديدا للعلية ، بل نضيف فقط ـ لاستخدام العقل ـ منهجا آخر فى البحث غير المنهج الذى يطبق على القوانين الآلية غير الكافية .

إذن ، بما أنه توجد علاقة للعلل التى يستلزمها الفهم ، توجد علاقة للعلل الغائية حيث لا تكفى قوانين القبلية الآلية الخالصة .

ولكن فكرة الغائية ينبغى ألا تفهم إلا على أنها صورية وليست واقعية . أى أن الأنا هو الذى يقدم الغائية وليس الموضوع. وبذلك يظل تفسير الطبيعة بالآلية سليما لم يمس ، ومادام حق البحث عن تفسير آلى خالص لكل منتجات الطبيعة حقا غير محدود على الاطلاق فى ذاته ، فالقدرة على الوصول إلى نتيجة مرضية إنما توجد حيث يعنى الفهم بالأشياء من حيث هى غايات طبيعية . وما عسى يكون معنى هذا اذن ، اللهم إلا أن الحكم الغائى ليس محددا بل هو عاكس فحسب (١٢٠) ، وأنه يعبر عن القاعدة التى بدونها يغدو التنظيم — من حيث هو غاية داخلية للطبيعة — غير قابل للتفسير بواسطة عقلنا .

عقلنا إذن هو الذى يتصور ، وهو الذى ينبغى أن يتصور الأفكار التى بمقتضاها تمضى الطبيعة فى انتاج الكائنات المنظمة . والجمع بين الآلية وفكرة الغائية فى علم الطبيعة ضرورى ، أى أن الآلية غير كافيه لتصور امكان كائن منظم ، بل يجب اخضاعه لعلة تعمل عن قصد . وكذلك المبدأ الغائى وحده لايكفى إذا لم نضف إليه الآلية (١٢١) . وهكذا لا يكون لفكرة الغائية مكان مشروع فى علم الطبيعة الفيزيائى ، ولكن لها مكانا خاصا بها فى علم

الكائنات المنظمة .

وفضلا عن هذا ، ففي نطاق هذه المفهومات ، التي هي الغايات من الجائز أن ننشد غير المشروط ، أي أن نمتثل غاية قصوى . وهذا طور سوى لمشكلة الغائية . ومع هذا ، فالغاية النهائية ليست إلا معنى مجرداً من معاني العقل العملي المجردة ، فلا يمكن استنباطه من أي تجربة .

وهذا الضرب من فهم الغائية يحررنا من قطعية العلم التي تدعى أنها تؤدى بواسطة القوانين الآلية حسابا عن الحياة والكائنات المنظمة ، كما تحررنا من قطعية الثيولوچيا (علم اللاهوت) التي لا تفرض غايات أخرى سوى الغايات المفروضة من الخارج على الطبيعة بواسطة مبدعها .

والكائن الذي يدعى أنه غاية قصوى ينبغي أن يكون قادرا على تصور غايات . فلئن كان ثمة كائن يمكن أن يكون غاية قصوى للطبيعة ، فإنه الانسان ، ولا أحد سوى الإنسان . وهكذا يكون الإنسان — عند كنط — ليس غاية من غايات الطبيعة فحسب ، بل هو غايتها القصوى ، بشرط أن يكون هذا التصور قائما على حكم عاكس لا على حكم محدّد .

ولكن كى يكون الإنسان الغاية القصوى لا يكفيه أن يستطيع امتثال غايات ، بل يجب أيضا أن تكون القاعدة التى بموجبها يمتثل تلك الغايات بحيث لا تتيح له ذلك الامتثال إلا اعتمادا على الطبيعة المحسوسة. وينبغى لتلك القاعدة أن تتجاوز الغايات الأرضية من حيث أن الغاية القصوى إنما هى تلك الغاية التى لاتفترض غاية سواها شرطا لوجودها . فهى غاية غير مشروطة ، والقانون الذى بموجبه تكون تلك الغاية كذلك، ينبغى هو نفسه أن يكون قانونا غير مشروط . فليس يتسنى للانسان إذن أن يكون غاية قصوى من حيث هو ينشد السعادة أو تنمية قواه ، بل هو غاية قصوى من حيث أن لقدرته على الفعل بحسب غايات أساساً فوق الحس ، وهذا الأساس هو الحرية ، وأن لها قانونا غير مشروط هو القانون الخلقى، وأن لها موضوعا ضروريا هو الخير الأعظم فى العالم .

ومن ثم ، فالانسان لا يسعه أن يكون غاية قصوى للخليقة إلا من حيث هو كائن خلقى . وليس من حق أحد أن يسأل لأى غاية عليا هو موجود : فوجوده له فى ذاته غايته العليا التى تخضع لها الطبيعة بأمرها . وبذلك تقتضى الطبيعة التطبيق العقلى لنسق غائى

تام ، من حيث أنها تجد لسلسلة الغايات الخاضع بعضها لبعض حداً أقصى [١٢٢] ، وبذلك نفسه يمنح الانسان نفسه قيمة صادرة من ذاته ، وتنتقل من ذاته إلى العالم . إذن ليست الأفكار الترنسندنتالية هي التي تضفي قيمة على كل ما هو موجود في العالم ، بل القائم بهذا فكرة الغائية . وبواسطة هذه الفكرة ذاتها ستتضح الفكرة الثالثة — التي هي فكرة الله — من وجهة نظر جديدة ، أعني من وجهة النظر الغائية .

ويترتب على ما تقدم أنه ينبغي القول بعلة خلقية للعالم لتساعدنا على تحقيق الغاية القصوى . ولكن يجب أن نراعي أن مفهوم تلك العلة ليس موضوعيا ، ولا لديه القدرة على اثبات وجود إله للشاك ، بل إنه « إن أراد أن يفكر في الأخلاق منطقيا » فلا مفر له من القول بمفهوم من هذا القبيل . فهو إذن دليل ذاتي فيه « مقنع لكائنات خلقية » [١٢٣] . وينجم عن هذا أن اثبات وجود كائن فوق الحس لا يمكن استخلاصه من المبادىء العامة لطبيعة الأشياء لأن هذه المبادىء - بداهة - لا تسري إلا على العالم المعطى في التجربة . وهكذا تغدو فكرة كائن ضروري بالاطلاق احتمالية بالنسبة لنا ، قادرة فحسب

على دفع التفكير صوب التمام الممكن لمذهب كنط الفلسفى .

فلئن ظلت الميتافيزيقا التقليدية تدعى إدراك مافوق الحس بواسطة الفكرة ، فليس فى وسعها إدراكه إلا بطريق الاستخدام العملى والاستخدام الغائى . وهذا هو السبب فى أن كل محاولات الفلسفة العقلية لمد التأمل المجرد إلى هذه الموضوعات السامية للميتافيزيقا ذهبت سدى .

وفضلا عن هذا : يمسك كنط بالرباط الذى يصل ما بين الفكرة الترنسندنتالية والفكرة العملية عن طريق فكرة الغائية . فالأفكار الترنسندنتالية والأفكار العملية ضربان يفصلان مجال الطبيعة عن مجال الحرية : فالطبيعة مؤداها ما يتسنى لنا معرفته ، أى ماهو ظواهر . والحرية مؤداها مالا يتسنى معرفته ، أى النومين وهى مجال الفعل الخلقى . والمجالان ، مع أنهما غير متجانسين ، واقعيان على السواء . ومن ثم فهناك مكان لفكرة تتوسطهما تقوم بذلك الدور ، وهى فكرة الغائية ، وعن طريقها يتم الفكر حركته لتنسيق التجربة بكل أبعادها .

الباب الثالث

فحص نقدي لمذهب كنط

الفصل الأول
صعوبات الحل الكنطي

بقى علينا الآن أن نحدد على وجه الدقة موقعنا فى هذا الخضم ، ونقيم مؤدى الأفكار وقيمتها فى مذهب كنط .

إن العقل مدفوع بنزوع فى طبيعته ألا يجد الراحة إلا فى اتمام دائرته ، أى فى مجموع ذى نسق قائم بذاته(١٢٤) . وعند كنط أن النسق (أو المذهب) لا يتم إلا بالأفكار(١٢٥) ، بما أن الفكرة وحدة لمعارف شتى ، وكل تشبه أجزاؤه جسم كائن منظم ، من حيث أن التنظيم ليس معلولا للتجاور بل معلول للامتصاص الداخلى(١٢٦) .

والامتصاص الداخلى معناه التوحيد ، وهذا هو الحد الأخير فى مذهب كنط الفلسفى . وأول درجة تتحقق من التوحيد هى الحدس الحسى ، ولكن الحدس الحسى لا يمنح المعرفة إلا نتاجاً حادثاً ، جزئياً ، لا معرفة الموضوع ، لأن معرفة الموضوع هى مهمة المقولات ، التى هى قوانين أو قواعد كلية للتركيب ، وتكون

المقولات، باتحادها مع الظواهر، الوحدات الموضوعية الأولى الحاضرة في الوعي وهي وحدات موضوعية لأن صورها تمثل الأنماط الثابتة الكلية الضرورية التي يترتب تحتها التغير الحادث للمجموعات المكانية الزمانية. فإذا مضينا صاعدين وجدنا الوحدة المطلقة، الوحدة الأسمى من وحدة المقولات : وجدنا وحدة أفكار النطق. ويترتب على هذا أن النطق هو السلطة التي ترتب جميع معارف الفهم ترتيباً نسقيا : ترتب الأنا من حيث هو ذات مفكرة ، والعالم من حيث هو تمام السلاسل العلية للظواهر ، والله من حيث هو الوحدة المطلقة لجميع موضوعات التفكير بوجه عام .

وليست مهمة أفكار النطق أن تعرفنا موضوعاً مفارقاً أو موضوعاً تجريبياً ، بل مهمتها منهجية ، ألا وهي الترتيب الدقيق للتفكير نفسه .

فما هو مركز الثقل في هذا المذهب ؟

إنه « الأنا » . وهذا هو السبب في أنه بوسعنا أن نقول أن الثورة الكنطية العقلية إنما هي في نشدان توحيد المذهب ، لا في مركز الواقع باعتباره موضوعاً ، بل في صميم الفكر باعتباره ذاتاً مفكرة تفرض نفسها على الطبيعة جمعاء .

وبدهى أن هذا الأنا إنما هو فى آن واحد تقبلية وتلقائية ، خضوع واستقلال . بيد أن التلقائية المستقلة أبعد فيه مسربا ، لأنها علة امتثال العالم . ولذا يمكن القول مع كنط أن العالم الحسى ليس شيئا سوى الذات وقد صنعت من نفسها موضوعا ، ولذا أيضا لا يستطيع العالم أن يقودنا إلى فكرة خالق لانهائى الحكمة لانهائى الصلاح . فالأنا هو الذى يميط عن منظور جديد لفكرة الله من حيث هو غاية قصوى تحقق تطابق الطبيعة مع مقاصد الارادة الخالصة . ومن هذه الزاوية لا يمكن أن يكون العالم عند كنط خير عالم ممكن .

وها هنا ينبغى أن نراعى أن المذهب لن يمسى تاما مقفلا إلا حينما ينظم ، لا مستويات المعرفة التأملية المتباينة فحسب ، بل أيضا العلاقة نفسها القائمة بين العقل النظرى والعقل العملى ، وإنما يكون هذا عن طريق فكرة الغائية .

وبيّن بذاته أن ثمة غرضا مزدوجا يلهم تكوين كتب النقد الثلاثة : فهناك غرض نقدى وغرض نسقى ، فلا يكفى أن نعد الأرض لقيام ميتافيزيقا مستقبلة ، بل يجب أيضا أن يكون هناك نسق للعقل : نسق ينظم عناصره الأساسية .

ومهما يكن من شىء ، مم يتقوم التوحيد النسق ؟

إنه يفضى إلى التركيب . والتركيب يهيمن على التحليل . فالتحليل وحده ينزل بالنسق العقم ، ذلك أن التحليل لا ينتهى إلى الهوية إلا بواسطة تجريد يتجاهل الفرق بين العناصر المتحدة للتركيب والعناصر المتفـــرقة التى يستخرجها منه التحليل . فالتحليل يصنع شيئا على طريقته ، ولـكنه فى نهاية المطاف ليس أداة تقدم ، ثم هو ثانوى . ولذا كان كنط على حق عندما أراد أن يقيم العلم على التركيب . ولأن كنط شديد الولاء للروح العقلى فقد قصد بالتركيب أن يكون قبليا . فاذا نحن لم نزد على تجاور المعانى المجردة انتفى العلم . وهذا هو السبب فى أن كنط وضع التركيب القبلى سببا كافيا وضروريا لأى علم . وهذا التركيب ليس التتويج المثالى لمذهب كنط فحسب ، ولـكنه قبل كل شىء نقطة الارتـكاز الوحيدة لمسار المعرفة .

فمن الخطأ اذن أن نقول مع ماريشال أن لدى كنط أصداء من ليبنتز ، من حيث أن مذهب كنط تحكمه الهوية فى نهاية المطاف(١٢٧) . فالواقع أن التركيب يحكم الاستخدام المنطقى والاستخدام الترنسندنتالى

للفهم معا[١٢٨] . فلاشك فى أن هناك تحليلات . ولكنها تحليلات مركبة .

وهذا التركيب دينامى (حركى) وليس ستاتيا (سكونيا) من حيث هو وحدة تتكون ، فهو مختلف ـ من هذا الوجه ـ عن الوحدة المنطقية الخالصة .

فما هو معنى هذه الدينامية ؟

إن كل نسق يجب أن يوجد من غير أن يخلط ، ويميز من غير أن يفرق . والنتيجة أن كل نسق لا بد أن يكون رسوماً تخطيطية من حيث أن الرسم التخطيطى يتضح بالجمع بين الواحد والآخر . والاثنان ناقصان حين يكون كل منهما على حدة . فكل منهما يدعو الآخر إليه ليستتم به ، كما يحدث بين الجنسين . والرسم التخطيطى الذى ينتج من فكرة ما يضفى وحدة تنظيميه للمعرفة ، أو بعبارة أدق — وحدة نسقية ، لأنه ينطوى (طبقا للفكرة ، أى قبليا) على إطار الكل وقسمته إلى أجزاء[١٢٩] .

تبقى الصعوبة الأخيرة : أكنط على حق فى إقامة نسق (مذهب) تام وكامل ؟ وبعبارة أخرى : أتجد الفلسفة الباحثة عن نسق

ضالتها ؟ فمهما كان النسق مغلقاً ، ففى كل مرحلة من تطور المعرفة العلمية ، والثراء المتزايد فى المعارف الوضعية ، يسود الاعتقاد بأن كل نسق ينبغى أن يمضى فى طريق التغير . فهو على الدوام مبتسر .

لاشك فى أنه لاتوجد معرفة إلا وهى نسقية ، من حيث أن المعرفه تتضمن دائماً علاقات ضرورية بين الأشياء ، والنسق إن هو إلا مجموع حدود ضرورية مترابطة فيما بينها بروابط ضرورية .

ولكن خطأ كنط الرئيسى أنه رد المعرفة إلى النشاط الداخلى الخالص للذات المفكرة ، وهكذا رفض أن يفسر التفكير بنشاط معرفى حق للأشياء .

والمعرفة ـ بطبيعة الحال ـ حد تتم عنده حركة العقل ، ولكن هذا مستحيل ، لأن هناك دائماً اتصالا بالتجربة ، وهى متغيرة على الدوام ومن فرط الترامى بحيث يعجز العقل عن الاحاطة بها جمعاء . وفضلا عن هذا أن التجربة غير مردودة على اطلاقها إلى معانينا المجردة ، فلا نصل إلى تحصيل معرفة كاملة ومؤكدة تماثل معرفة الرياضة .

ولنتخذ وجهة النظر العلمية العصرية : إن العلم مجموع قوانين .

ولكن ماهو القانون ؟ إنه مؤقت لأنه يمثل وقائع ينطبق عليها بنوع من التقريب سيكف عن أن يكون مرضيا يوما ما لتلك الوقائع ، ولأن القانون أيضا رمزى . « فهناك دائما حالات تغدو الرموز التى ينصب عليها القانون عاجزة عن تمثيل الواقع بطريقة مرضية »[١٢٠] ويترتب على هذا أن القانون العلمى واقع تحت رحمة التقدم .

فالنسق إذن لا ينال بأى حال عن طريق شجب العنصر التجربى الذى هو متغير ، والميتافيزيقا يجب أن تكون جهداً متصلا للوصول إلى الطبيعة الحميمة للتجربة ، من حيث أن العقل لا يتطابق تماما مع الواقع الخارجى ، بل يحاول أن يمثله بأقصى ما يمكن من الدقة .

وفى حين لا يهتم كنط بالمعرفة العلمية من حيث أنها تتحقق تاريخيا على يد العلماء ، بل يهتم بالمعرفة العلمية من حيث انها تنطوى على الشروط القبلية لامكانها . ولهذا ينعت الأنا بأنه ترنسندنتالى ، ليسقط كل ما فينا مما هو تجربى وتاريخى وحادث . ويبدو له العقل ماهية لازمانية ، ونسقا مغلقا خاليا من أى اعتبار للديمومة والتطور والتاريخ ، وكل تكون وكل تقدم ـ لارتباطهما بهذه المعانى ـ فهما خلف. فالعقل بهذا الوضع هو الأبدية الميتة . وهو إذن لا يرى

فعل العقل إلا أمراً يتم مرة واحدة ، يفصح فيها عن نفسه ويتجمد على ذلك . ولكن هذه ليست هى الحقيقة ، فواقع لامراء فيه أن العقل البشرى يتكون ببطء وعن طريق التقدم .

وعلة هذه الفجوة هى الفكرة التى لدى كنط عن العلم الفيزيائى عند نيوتن . فنحن نجد دائماً علاقة — من نفس النوع — بين مذهب الفيلسوف ومجموع المعارف العلمية فى العصر الذى عاش فيه الفيلسوف .

وفى أعقاب نيوتن صار فى مقدور العلم أن يستحوذ على أى موضوع كان بنفس القوة فيدمجه فى لحمة سياق واحد متصل لاأمت فيه . وهكذا بدا لكنط أن العلم الكامل قد تحقق على يد نيوتن . ولذا كان العلم — وليس الكائن أو الموجود — هو المعطى لدى كنط ، لأن للعلم واقعه الحقيقى . وهذا هو السبب أيضاً فى أنه لا يتساءل هل العلم ممكن ، بل يتساءل كيف تسنى للعلم أن يوجد .

وكما رأينا آنفا ، ثمة مستويات أكثر للتجربة ، غير متساوية فى المعرفة ، ولا تتبدى إلا ببطء . ولذا فهناك دائماً مجهول ، وهو ليس الشىء فى ذاته ، بل شىء يمكن أن يعرف . فاللاأدرية هى التى تتكلم

دائماً ، والقطعية هى التى تريد أن تسود وتتحكم . ولغز المجهول لا يفرض نفسه إلا ليدفع المتأمل فى بحثه عن الحقيقة . إذن فالمجهول ليس بمعنى المجهول المطلق ، بل هو الشر المعلوم أو المجهول الذى لم يعرف بعد ، فهو كأرض غريبة لم نصل إليها بعد .

ونتيجة هذا كله أن كل نسق مقفل تام فهو خطأ وفضول (لغو) . ولكن هذا لا يعنى إدانة الرغبة الخالدة التى تدفع ... البشرى أن يشاء إقامة نسق . فبناء نسق أمر ضرورى ولكن بشرط واحد : ألا نعتقد أنه سيكون النسق الأخير ، والخطوة الأخيرة فى تقدم الفلسفة حيث يستحوذ المرء على الحقائق جميعها وينبذ كل جهد جديد .

والواقع أن النسق الحق هو الذى يفتح الباب للمشكلات الجديدة التى يجب أن تكون أعمق وأكثر تعقيداً من المشكلات التى سبقت معرفتها حتى الآن . ولذا فنحن دائماً بحاجة إلى جهد جديد لكل مشكلة جديدة . ومن ثم فالفلسفة ليست عملا نسقيا تاما لمفكر واحد. فهى لا تفتأ تُدخل وتستدعى اضافات وتصحيحات وتفتيحات وبذلك تتقدم على نحو ما يتقدم العلم الوضعى .

فالنسق الحق لا يمكن أن يستنفد كل توتر فى مجال البحث

الفلسفى . ومن ثم تخرج لنا هذه النتيجه التى تبدو شديدة المفارقة . إن النسق (للذهب) الحق هو الذى يملك « عدم » القدرة على حل المشكلات الجديدة .

وبهذا الفصل تحققت غاية البحث .

ولكن أهو صالح أن يكون خاتمة ؟

بالقطع لا ، لأن كل بحث ينبغى أن يثير مشكلة جديدة يمكن أن تظل خافية . فلم يبق أمامنا إلا استكشاف هذه المشكلة ، حيث أن كل بحث — بموجب ماقلناه — ينبغى أن يفتح الباب أمام مشكلات جديدة .

إذن : ماهى مشكلتنا الجديدة ؟

الفصل الثانى

كنط وأفلاطون

فى رأيى أن العلاقة بين كنط وأفلاطون فى نظرية المثل هى التى ينبغى أن تكون امتداد هذه الرسالة لسببين .

أولها ، ان المثال (هو عند كنط الفكرة ، وإن كان اللفظ باللغة الأوربية واحداً) عند الفيلسوفين هى غاية المذهب وحدوده الأخيرة . ولكننا لن نغفل أن تفكير أفلاطون — فى هذه المسألة كما فى مسائل أخرى — طرأت عليه تغيرات . الملخص الموجز الذى نقدمه هنا فيه خلاصة المبادىء الأساسية لنظرية المثل عند أفلاطون ، بدون نظر إلى هذه التغيرات ، لأن مرادنا ليس البحث فى هذه المسألة بصفة خاصة ، بل العرض الأولى لمشكلة جديدة .

ثانيهما — وهو أقل أهمية من أولها — أن ثمة تأثيراً عميقاً صدر عن الفيلسوفين ، إن مباشرة وإن بطريق غير مباشر . فمع كل المقاومات التى ووجه بها هذا التأثير العميق ، إلا أنه يبقى فعلا أن على يديهما أثيرت للمرة الأولى وتميزت ووضعت بوضوح أهم

المشكلات التى شغلت بها الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة ، وبصورة ظلت باقية وإن تغيرت الألفاظ والمصطلحات الفلسفية .

يجب أولا أن نضع هذه المشكلة : أكنط محق فى اعتقاده أنه نقل الفكرة إلى المجال النظرى فى حين أن أفلاطون وضع المثال فى المجال العملى ؟ ثم ما هو الفرق بين خصائص المثال الأفلاطونى والفكرة الكنطية ؟

فيما يختص بالمسألة الأولى الجواب : لا ونعم . فهذا صحيح ، ولكن إلى حد معين .

المثال الأفلاطونى هو فى نظر كنط ، قبل كل شىء ، مثال عملى ، صورة حددها العقل قسراً لتكون معيارا للعقل الخلقى.[١٣١] وهذا صحيح فى المرحلة التى شرع فيها أفلاطون يشيد مذهبه. أى أن هذا المفهوم ليس صحيحاً إلا فى حدود أنه لا ينصب إلا على مرحلة الشروع ، بيد أنه يمتد إلى أبعد كثيرا من المرحلة الأولى من أطوار المذهب .

فمنذ البداية ليس لدى أفلاطون إلا مشكلة واحدة ، هى خير المدينة الذى يقودنا إلى خير كل امرىء بوصفه جزءا متكاملا من

هذه المدينة . وجميع تطورات وتحديدات الفلسفة الأفلاطونية تخرج من هذا الوضع الأول والأساسي لهذه المشكلة الخلقية (١٣٢) .

وبين بذاته أن أفلاطون رأى بوضوح عجز الأخلاق فى زمنه ذلك العجز الذى ضخمه وجسمه السوفسطائيون . ومن ثم تولد لديه الشعور باكتشاف الطبيعة الخاصة لكل شىء وتأسيس معنى الواقع الحقيقى . وهكذا شعر أفلاطون أن المهمة التى تفرض نفسها هى اكتشاف علم كامل ويقينى ، من حيث أن يقين كل الأحكام الخلقية يفترض فحصا لطبيعة التفكير الصحيح ، ولا سيما التفكير العلمى المتضمن بوجه خاص فى الرياضة .

وأين يلتمس هذا العلم الذى ينقذ الفرد والمـــدينة ؟ فيما وراء « اللاعلم » والعلم المزيف . وبعبارة أخرى ، فيما وراء العالم المحسوس .

إن الحس يتغير بتغير الأفراد وتغير أحوال كل فرد . إذن نظرية بروتاغوارس صحيحة : أن الإنسان مقياس جميع الأشياء ، وكل شىء بالنسبة لكل واحد على ما تبدو له . وهذه النظرية إن هى إلا الصيغة المبسطة : لا شىء موجود ، والكل فى صيرورة . هى الصيغة التى نودى بها منذ هومير وهزيود : لا شىء واحد ، ولا

محدد ، ولا موصوف على أى وجه كان . فليس موجوداً سوى النقلة والحركة والخليط المتبادل : لا شيء موجود ، فهو دائماً فى صيرورة(١٢٣) .

ولكن المعرفة لا يمكن أن يكون موضوعها الحسى المكون من انطباعات حسية غير ثابتة وهى على الدوام نسبية ومتغيرة بحسب الأشخاص والظروف . فلابد للعلم من موضوعات مطلقة . ولهذا وفق أفلاطون بين هرقليط وپارمنيد ، ووفق فى نفس الوقت بين سقراط وبروتاغوراس ، فأقام الوحدة الدائمة للمعنى المجرد موضوعاً لعلم معصوم من الخطأ ، فى مقابل الكثرة المتغيرة التى يكشف عنها إدراك الحواس متأرجحة غير يقينية.لقد نبذ أفلاطون المظاهر الحسية وأقام الواقع الحقيقى فى المثال .

هذا هو المضمون الجوهرى لما يسميه أفلاطون « نظرية المثل » أو « الصور » ، فسيان استخدمنا هذا اللفظ أو ذاك .

ونتيجة لهذا كله أن كنط على حق ، من جانب ، لأن المشكلة الأساسية عند أفلاطون هى المشكلة الخلقية ، وهى الميراث الحق عن سقراط .

ولكن كنط ليس على حق ، من جانب آخر ، لأن أخلاق أفلاطون وضعت للمرة الأولى فى مشكلة أخرى هى مشكلة إمكان العلم عموما ، ولذا كانت المثل الخلقية والماهيات الرياضية فى مستوى واحد من الحقيقة الواقعية(١٣٤) . وفضلا عن هذا ، فإن الفكرة عند كنط نفسه ـ كما بينا ـ لا تقتصر على الاستخدام النظرى ، بل تعمل أيضاً على الصعيد العملى. بيد أن هذا لا يعنى — وكنط نفسه لا يقبل هذا — أن الجانب التأملى للفكرة قد تقوض . وبعبارة أخرى أنهما وجهان مختلفان لمستوى واحد .

وتبقى المسألة الأخيرة التى تخص الفرق بين خصائص الفكرة الكنطية والمثال الأفلاطونى .

المثال عند أفلاطون له وجه منطقى ووجه آخر ميتافيزيقى .

والوجه الأول ارتقى من المظاهر الحسية إلى المثال العام الذى يعبر عن وحدتها الكلية ، ثم يقارن المثل المختلفة ليربطها بالقوام المثالى الأخير الذى يعد قاعدتها المشتركة . والعملية هنا تجريد لأنواع وأجناس يمضى فى سبيله حتى يصل إلى الجنس الأعلى . فالمثال بهذا المعنى مجرد مساوق للفكرة فى استخدامها المنطقى لدى كنط ، فيما عدا أن كنط يعد الفكرة قائمة بتوحيد معارف الفهم للوصول إلى نسق تام وكامل .

والمثال الميتافيزيقى عند أفلاطون من مستوى آخر . فالواقع أن أفلاطون يقول مع هرقليط أن المظاهر هى التغير بعينه ، ويقول مع بارمنيد بتضارب التغير والوجود . بمعنى آخر كان أفلاطون ينادى بأن المثل أنماط الأشياء نفسها متقومة فى ذاتها وأبدية . وما على العقل البشرى إلا أن يتأملها ، ولكنه لا يشارك فى تكوينها . ومن ثم فالمثال يختلف عن الفكرة الكنطية من حيث أنه أسمى من أن يتسنى لأى موضــــوع من معطيات التجربة أن يطابقه ، ولكن ليس معنى هذا أنه وهم محض ، لأن له واقعاً موضوعياً مستقلا عن العقل البشرى . وهذا يعرض نفسه على فكرنا بخاصة الضرورة والرسوخ ، فلا يبدو لنا مستقلا عنا أو خارج الذات المفكرة شأن الموضوعات الحسية ، وذلك يؤدى بنا إلى وضع المثال فى عالم معقول ، حاضرا أمام أنظارنا الفكرية حضور العالم المنظور أمام الحواس . ولكن الفكر عندما يستدبر الموضوعات المحسوسة والمظاهر المتغيرة ، يتصل بالمثل والماهيات الثابتة والحقائق الأبدية . وهذا ما نجده مثلا عندما نقرأ فيدون ، وبذلك يكون المثال مفارقا ومحايثاً فى آن واحد .

أما عند كنط فالفكرة تكف عن أن تكون مفارقة وخارج

مجال العقل ، فهى محايثة فحسب ، لأنها قدرة على البناء ، وأداة للتفـكير ، ومجرد مفتاح للتجارب الممكنة .

وهكذا ، بفضل الفـكرة ، لا يوجد الموضوع إلا بالنسبة للذات. فليس للموضوع إلا خواص مشتقة ، أما خواص الذات فهى منشئة أو أصيلة . وبالتالى فـكل وحدة البناء التى تخص الموضوع وعالم الموضوعات إنما هى وحدة لايمكن أن تـكون كافية لذاتها ، وتحيل على وحدة منشئة وأصلية ، وهذه هى الصيغة الـكنطية الشهيرة « نحن لا نعرف قبليا عن الأشياء إلا ما نضعه فيها بأنفسنا » .

والإنسان ، فى نهاية الأمر عند أفلاطون ، مشاهد لا عمل له إلا تأمل المثل فى عالم وراء العالم المحسوس . أما عند كنط فالإنسان إله ، بيـد أنه إله ناقص ، لأنه محتاج كى يخلق عالم ظواهره إلى المعطيات الخارجية .

الهوامش والمراجع

تنبيه

كلما تعلق الأمر بأحد مؤلفات كنط ، ان نشير إلى اسم المؤلف . والاختصارات الأساسية المستخدمة لهذه المؤلفات الكنطية هى :

١ — نقد العقل الخالص :

مطبوعة جيبر سنه ١٩١٢

من ترجمة بارنى فى جزئين = ن . ع . خ

٢ — نقد العقل العملى :

ترجمة بيكافيه سنه ١٩٤٩ = ن . ع . ع

٣ — نقد الحكم

ترجمة جيبلان سنه ١٩٢٨ = ن . ح

٤ — مقدمة مسهبة لكل

ميتافيزيقا مستقبلة .

ترجمة جيبلان سنة ١٩٤١ = م . ك . م . م

١ — ن . ع . خ حـ ١ ص ٨

٢ — المصدر السابق حـ ١ ص ٣٢

٣ — المصدر السابق حـ ١ ص ٨

٤ — المصدر السابق حـ ١ ص ١٢٦

٥ — اميل بوترو : فلسفة كنط ص ١٩

٦ — ن . ع . خ حـ ١ ص ١٢٣

٧ — المصدر السابق حـ ١ ص ٢١

٨ — المصدر السابق حـ ١ ص ١٨ — ٢٢

٩ — المصدر السابق حـ ١ ص ٥٥

١٠ — المصدر السابق حـ ١ ص ٩٥

١١ — المصدر السابق حـ ١ ص ٩٨

١٢ — المصدر السابق حـ ١ ص ٩٥

١٣ — المصدر السابق حـ ١ ص ١١١

١٤ — المصدر السابق حـ ١ ص ١٣٠ — ١٣٣

١٥ — المصدر السابق حـ ١ ص ١٤١

١٦ — « هناك صورتان خالصتان للحدس الحسي ، هما مبدءان للمعرفة القبلية ، أعني المكان والزمان » المصدر السابق حـ ١

ص ٦٣ . وعرض المعنيان المجردان للزمان والمكان يحمل اسم « الاستطيقا المفارقة » المسمى مفتاح أعمال كنط .

١٧ — المصدر السابق حـ ١ ص ٣٩

١٨ — « إننا إذا لم نجعل من المكان والزمان صورتين موضوعيتين لكل الأشياء ، لم يبق أمامنا إلا أن نجعل منهما صورتين ذاتيتين لطريقه حدسنا ، إن باطنا وإن خارجا . هذا العالم يسمى المحسوس لأنه ليس منشئا ، أى بحسب ما يكون وجود موضوع الحدس معطى عن طريقه (مثل هذا الضرب من المعرفه - على قدر ما نستطيع أن نحكم — لا يتسنى إلا للكائن الأسمى) بل يتوقف على وجود الموضوع ، فهو بالتالى ليس ممكنا إلا بقدر ما تتأثر به قابلية الامتثال الذاتيه » ن . ع . خ ، حـ١ ص ٨٩

١٩ — المصدر السابق حـ ١ ص ٨٠ — ٨١

٢٠ — المصدر السابق حـ ١ ص ١٠٤

٢١ — المصدر السابق حـ ١ ص ١٠٤

٢٢ — المصدر السابق حـ ١ ص ١٥٢ — ١٥٣

٢٣ — المصدر السابق حـ ١ ص ٢٥٩

٢٤ — المصدر السابق حـ ١ ص ١٤٠ — ١٤٢

٢٥ — المصدر السابق حـ ١ ص ١٤٢ — ١٤٣

٢٦ — « جميع المعانى المجردة، مهما بلغت من القبلية، تتعلق بحدوس تجريبية ، أى بمعطيات تجربة ممكنة . وبدون هذا لاتكون لها أدنى قيمة موضوعية ولاتكون إلا من ألا عيب المخيلة » المرجع السابق حـ ١ ص ٢٤٦ وأيضاً هذا النص : « ومن الضرورى أن نجعل المعنى المجرد محسوساً، أى أن نشير إلى موضوع ينطبق عليه فى الحدس ، فبدون هذا لن يكون للمعنى المجرد أى معنى، أى لا يكون مغزى » المرجع السابق حـ١ ص ٢٤٦ .

٢٧ — المصدر السابق حـ ١ ص ٢٤٧ — ٢٤٨

٢٨ — يظن بعض المؤلفين أن هناك فرقاً بين استخدام لفظ « الشىء فى ذاته » وبين لفظ « نومين » فمثلا رينولد أقام بين الشىء فى ذاته والنومين تمييزاً جذريا من حيث أن النومين قانون بمقتضاه يجب أن نعمل على اقامة نظام موضوعات التجربة ، فى حين أن الشىء فى ذاته موضوع غير ممتثل. ولكنى لاأجد أى فرق

بينهما على ضوء قراءة كتب كنط ، ولاسيما الفصل الخاص بالتمييز بين الظواهر والنومينات فى نقد العقل الخالص، ويستخدم كنط اللفظين بنفس المعنى . يضاف إلى هذا أن كنط ليس على الدوام بالغ الدقة فى مصطلحاته .

٢٩ — المصدر السابق حـ ١ ص ٢٧

٣٠ — المصدر السابق حـ ١ ص ٢٥٢

٣١ — « أسمى احتمالياً المعنى المجرد الذى لاينطوى على تناقض ، ولكنه كتحديد للمعانى المجردة المعطاة يرتبط بمعارف أخرى لايمكن معرفة حقيقتها الموضوعية بأى حال من الأحوال . والمعنى المجرد للنومين ـ أى لشىء ينبغى ألا نتصوره كموضوع للحواس بل كشىء فى ذاته ـ ليس متناقضاً ، لأن من الممكن التأكيد أن الحساسية هى النوع الوحيد الممكن من الحدس . ثم إن هذا المعنى المجرد ضرورى كيلا نوسع الحدس الحسى فنمده إلى الشىء فى ذاته . المرجع السابق حـ ١ ص ٢٥٦ — ٢٥٧

٣٢ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٥٢

٣٣ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٧

٣٤ — م . ك . م . م ص ١٧٥

٣٥ — المرجع السابق ص ١٧٥

٣٦ — ن . ع . خ حـ ١ ص ٢٨٩

٣٧ — « النطق لا يتصل مطلقا بالتجربة مباشرة ، بل بالفهم ، أى بما فيه من المعارف المتباينة التى تنصب عليها قبليا — بواسطة معان مجردة معينة — وحدة يمكن أن نسميها معنوية ، وهى مختلفة أساساً من الوحدة التى يمكن استمدادها من الفهم » . المرجع السابق حـ ١ ص ٢٨٩ — ٢٩٠ .

٣٨ — « هذه القوة الأخيرة (النطق) هى أسمى ما لدينا لتناول مادة الحدس ورد التفكير إلى وحدته العليا » المرجع السابق حـ ١ ص ٢٨٧

٣٩ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٩٧

٤٠ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٨٨

٤١ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٩٠

٤٢ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٩٣

٤٣ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٩٣

٤٤ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٩١

٤٥ — المرجع السابق حـ ١ ص ٣٠٣

٤٦ — المرجع السابق حـ ١ ص ٣٠٥

٤٧ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٥٠

٤٨ — « وحدة المبادىء ، هذا ما يستلزمه العقل لكى يجعل الفهم متوافقا مع ذاته ، كما أن الفهم يخضع لمعان مجردة تباين الحدوس ، وبذلك يربط بينها . ولكن مثل هذا المبدأ . . ليس إلا قانوناً ذاتياً لهذا الاقتصاد فى استخدام كنوز فهمنا مؤداه رد جميع المعانى المجردة بوجه عام إلى أقل عدد ممكن . » المرجع السابق حـ ١ ص ٢٩٢ .

وثمة أيضا هذا النص : إنه (المنطق) لا يبدع المعانى المجردة بل يرتبها فحسب ويبث فيها تلك الوحدة التى يمكن أن تتاح لها فى أقصى امتداد ممكن لها ، أى إزاء مجموع السلاسل وهو ما لا يصل الفهم إليه » المرجع السابق حـ ١ ص ١٥٠

٤٩ — المرجع السابق حـ ١ ص ١٦٤ — ١٦٥

٥٠ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٨٥—٢٨٦

٥١ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٩٧ — ٢٩٨

٥٢ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٩٨

٥٣ — المرجع السابق حـ ١ ص ٣٠١ — ٣٠٢

٥٤ — م . ك . م . م ص ١٠٧ — ١٠٨

٥٥ — ن . ع . خ حـ ١ ص ١٦١ — ١٦٢

٥٦ — المرجع السابق حـ ١ ص ١٤٥

٥٧ — المرجع السابق حـ ١ ص ١٦٣

٥٨ — « كل حدس فيه تباين . . فلكى يتسنى استخراج وحدة الحدس من هذا التباين ، يجب أولا تصفح العناصر المتباينة ثم توحيدها : وهذا هو الفعل الذى أسميه تركيب الفهم ، لأن غايته المباشرة هى الحدس ، والحدس هو الذى يقدم التباين بلا شك ، ولكنه لا يستطيع البتة ـ بدون تدخل التركيب ـ أن ينتج ذلك التباين بما هو تباين ، وفى الوقت نفسه بما هو محبـــوس داخل امتثال . » المرجع السابق ص ٢٩٢

٥٩ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٦٤

٦٠ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٧٤

٦١ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٦٤

٦٢ — لدى كنط ضربان من الوحدة : وحدة تقنية ووحدة تنظيم المعرفة . أما الوحدة التقنية فتخرج من الرسم التخطيطى الذى « لا يتكون على حسب فكرة ، أى غاية رئيسية للعقل ، بل يتكون تجريبيا وفق أمور عرضية » . والوحدة الثانية « تنتج من فكرة حيث يقدم العقل قبليا الغايات ولا يصل إليها تجريبيا » المرجع السابق حـ ٢ ص ٢٧٣

٦٣ — المرجع السابق حـ ١ ص ١٦٨.

٦٤ — « الاستنباط الترنسندنتالى لكل أفكار العقل النظرى ، لا بما هى مبادىء منشئة تجدى فى مد معرفتنا إلى موضوعات لا تستطيع التجربة أن تعطينا منها شيئا ، بل بما هى مبادىء تنظيمية للوحده التركيبية للعناصر المتباينة المعرفة التجريبية بوجه عام » المرجع السابق حـ ٢ ص ١٦٨

٦٥ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٧٤

٦٦ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٨٥

٦٧ — « أفكار العقل الخالص لا يمكنها البتة - بذاتها - أن تكون جدلية ، وسوء استخدامها وحده يمكن أن ينجم عنه مظهر خادع ، إذ أنه مستحيل على هذه المحكمة العليا

لكل حقوق وكل مزاعم تأملنا أن تنطوى هى نفسها على أوهام وشراك أصيلة فيها » المرجع السابق ح ٢ص ١٦٧

٦٨ — المعانى المجردة للواقع والجوهر ، بل والضرورة فى الوجود ليس لها — خارج الاستخدام الذى به تجعل المعرفة التجريبية لموضوع ما ممكنة - أى معنى يحدد موضوع آخر » المرجع السابق ح ٢ ص ١٧٢ وهذا النص أيضاً : « إذا نحن ألقينا النظر على الموضوع الترنسندنتالى لفكرتنا ، لرأينا أننا لا نستطيع أن نفترض وجوده فى ذاته بمقتضى المعانى المجردة للواقع ، والجوهر ، والعلية ، من حيث أن هذه المعانى المجردة ليس لها أدنى انطباق على شىء تتميز تماماً عن العالم المحسوس » . المرجع السابق ح ٢ ص ١٧٣

٦٩ — المرجع السابق ج ١ ص ٣١٦ — ٣٢١

٧٠ — المرجع السابق ح ١ ص ٣٣٩

٧١ — المرجع السابق ح ١ ص ٣٤٣— ٣٤٤

٧٢ — المرجع السابق ح ١ص ٣٤٣

٧٣ — المرجع السابق ح ١ ص ٣٤٦

٧٤ - المرجع السابق ح ٢ ص ١٠٥ — ١٠٨

٧٥ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٨٠

٧٦ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٨٢

٧٧ — المرجع السابق حـ ١ ص ٣١٨

٧٨ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٨٢

٧٩ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٧٥ - ١٧٨

٨٠ — ينبغى أن نذكر هنا ما أورده كنط فى كتابه « العمل الأخير » (الذى نشر بعد وفاته) : « وجهة النظر العليا للفلسفة الترنسندنتالية فى نسق (مذهب) فكرتى الله والعالم - والذات التى توحد هذين الموضوعين فى الكائن المفكر فى العالم » : الله والعالم ، وما يوحدهما كليهما فى نسق واحد ، هو المبدأ المفكر الذى للإنسان فى العالم » . « الله والعالم هما موضوعات الفلسفة الترنسندنتالية ، وهناك الإنسان المفكر : الذات التى تربطهما فى قضية . » - ر . دافال : ميتافيزيقا كنط ص ٣٨٥.

٨١ — « تعلمنا التجربة أن الشىء كذا أو كذا ، ولكنها لا تعلمنا أنه لا يمكن أن يكون على غير هذا النحو . فإذا وجدت أولا قضية لا يمكننا أن نتصورها إلا ضرورية ، فهى حكم

قبلى . وثانياً لا تضفى التجربة البتة على أحكامها كلية حقيقية أو صارمة .. فاذا تصورنا حكماً كلياً صارم الكلية ، أى أنه يرفض كل استثناء ، فهذا الحكم ليس مستمداً من التجربة إطلاقا .. فالضرورة والكلية المطلقة هما إذن الآيتان اليقينيتان لكل معرفة قبلية ،والاثنتان فى ذاتهما لا تفترقان» ن . ع . خ حـ ١ ص ٣٩ .

٨٢ — المرجع السابق حـ ١ ص ٤٤ ـ ٤٥

٨٣ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٩٤

٨٤ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٩٦

٨٥ — المرجع السابق حـ ١ ص ١٩

٨٦ — المرجع السابق حـ٢ ص ٢٠١ — ٢٠٢

٨٧ — « العقل الخالص بأسره لا يحتوى — فى استخدامه التأملى الخالص — حكماً واحداً تركيبياً مباشراً بواسطة المعانى المجردة . فهو عاجز عن إصدار أى حكم تركيبى بطريق الأفكار ، له قيمة موضوعية » المرجع السابق حـ ٢ ص ٢١٠

٨٨ — « تحت حكم المنطق لا ينبغى لمعارفنا بوجه عام أن تكون

أشتاتاً ، بل نسقاً ، و بهذا الشرط فقط تستطيع معارفنا أن تساند وتؤيد غايات النطق الأساسية . وأعنى بالنسق وحدة المعارف المتباينة تحت فكرة . » المرجع السابق حـ٢ ص٢٧٢

٨٩ — المرجع السابق جـ١ ص ٥٥

٩٠ — المقصود حالياً بالتصورية (ايدياليزم) الاتجاه الفلسفى القائم على رد الوجود كله إلى التفكير ، بأوسع معانى كلمة التفكير . « فالتصورية تقابل بهذا المعنى الواقعية الوجودية (أنطولوچية) التى تقول بوجود مستقل عن التفكير) لالاند : المعجم الفنى والنقدى للفلسفة ص ٣٢٠

٩١ — يلح كنط هنا على التمييز بين الاثنين من حيث أن المظهر غير متضمن فى الحكم : « الواقع أن الحقيقة أو المظهر ليسا فى الموضوع من حيث هو مدرك ، بل فى الحكم الذى نحمله على هذا الموضوع نفسه ، من حيث هو متصور . فإذا استطعنا إذن أن نقول حكماً لا تخدعه الحواس ، فلأن الحواس لا تحكم البتة ، وبالتالى فنى الحكم فقط ينبغى أن نضع الحقيقة أو الخطأ ، وبالتالى المظهر الذى يدعونا إلى

الخطأ . » ن.ع.خ ، حـ ١ ص ٢٨٣

٩٢ — م . ك . م . م ص ٥٣ .

٩٣ — « المكان يمكن أن نعرفه قبليا بكل محدداته لأنه — — شأنه فى ذلك شأن الزمان — موجود فينا قبل كل إدراك حسى أو كل تجربة، من حيث هو صورة خالصة لحساسيتنا تجعل كل حدس حسى ممكناً ، وبالتالى جميع الظواهر أيضا . ويترتب على هذا أن الحقيقة ما دامت قائمة على قوانين كلية وضرورية هى بمثابة معاييرها ، فالتجربة عند بركلى لا يمكن أن يكون لها معايير للحقيقه ، لأنه لم يمنح ظواهرها أساساً قبليا ومن ثم لا تكون إلا وهماً . أما عندنا (أى عند كنط) فالأمر بالعكس ، لأن المكان والزمان يفوضان قبليا على كل تجربة ممكنه قانونها الذى يقدم أيضا المعيار اليقينى لتمييز الحقيقة فيها من الوهم » م . ك م . م ، ص ١٧١ — ١٧٢

٩٤ — «التجربة الداخلية نفسها ليست ممكنة إلا بطريق غير مباشر ، أى بطريق التجربة الخارجية » وهذه الجملة تتضمن أن القبلية ن . ع . خ ، حـ ١ ص ٢٣٢ ليست مطلقة من جميع

وجهات النظر لأنه يبقى مفهوما أنها لا يمكن أن تمارس
إلا فى معطى . فما من موضوع يمكن أن نفكر فيه إلا إذا
كان معطى من قبل ذلك .

٩٥ — ن . ع . خ . حـ٢ ص ٢٤٩

٩٦ — نفس المرجع حـ ٢ ص ٢٥١

٩٧ — « العقل لا يتلقى - بسبب ذلك - الامتداد فى المعرفة النظرية ،
بل الامكان فحسب ، الذى لم يكن من قبل إلا احتمالا
فصار تقريريا ، وهكذا يرتبط الاستخدام العملى للعقل
بعناصر العقل النظرى » . ن . ع .ع - ص٢

٩٨ — ن . ع . خ حـ١ ص ٢٤

٩٩ — ن . ع . ع ص ٢٩

١٠٠ — المرجع السابق ص ٢٩

١٠١ — لقد تصورنا الارادة ، من حيث يمكن أن تكون محدّدة
باعتبارها منتمية إلى عالم معقول ، وبالتالى يكون صاحب
تلك الإرادة (الانسان) منتمياً إلى عالم معقول صرف »
ن . ع . ع ص ٥١

١٠٢ — المرجع السابق ص ١٠٩ — ١١٠

١٠٣ — « بمقتضى طابعه التجريبى يكون الشخص — من حيث هو ظاهرة — خاضعا لكل القوانين التى تحددالنتائج طبقا لعلاقة السببية ... وبمقتضى طابعه المعقول ينبغى للشخص نفسه أن يكون متحرراً من كل تأثير للحساسية ومن كل تحديد بواسطة الظواهر.. وبالتالى يكون هذا الكائن الفعال ممثلا فى أفعاله المستقلة الحرة من كل ضرورة طبيعية وهكذا تلتقى الحرية والطبيعة معاً وبدون أى تناقض فى الأفعال نفسها، بحسب ما نقربها من عللها المعقولة أو من عللها الحسية . » ن ع . خ ح ٢ ص ٨٢-٨٣

١٠٤ — إذا اعترفنا ، قبل القانون الخلقى - بموضوع أيا كان تحت اسم الخير ، مبدأ محدداً للارادة ، وإذا استخرجنا منه بعد ذلك المبدأ العملى الأسمى ، فسيقودنا ذلك دائما عندئذ إلى إكراه ، ويجرد المبدأ الخلقى من معناه . » ن . ع . ع ص ١١٧

١٠٥ — المرجع السابق ص ١٢٠

١٠٦— المرجع السابق ص ١٢٢ - ١٢٣

١٠٧— المرجع السابق ص ١٣١ - ١٣٣

١٠٨— المرجع السابق ص ١٣٣ - ١٣٥

١٠٩— المرجع السابق ص١٤١

١١٠ - المرجع السابق ص ١٤٣

١١١— المرجع السابق ص ١٤١ - ١٤٦

١١٢— « بما أن العقل العملي لا يعدو أن يبين أن هذه المعاني المجردة واقعية ، وأن لها موضوعاتها الحقيقية الممكنة ، وبما أنه لا شيء يعطى لنا من هذا الطريق فيما يتعلق بحدس هذه الموضوعات ، فليست هناك أى قضية تركيبية ممكنة بهذه الواقعية المعترف لها بها . وبالتالى لا يساعدنا هذا الكشف فى شيء على مد معرفتنا من وجهة النظر التأملية» ن . ع . ع ص ١٤٤

١١٣— المرجع السابق ص ١٤٥

١١٤— ن . ح ص ٢٦٦

١١٥— « إن الشيء من حيث هو غاية طبيعية لاتكون أجزاؤه

ممكنة إلا من حيث علاقتها بالمجموع ، لأن الشيء نفسه غاية ، وبالتالى فهو متضمن تحت معنى مجرد أو فكرة ينبغى قبليا أن تحدد كل ما يجب أن ينطوى عليه » المرجع السابق ص١٩٠

١١٦ — المرجع السابق ص ١٩٣

١١٧ — المرجع السابق ص ١٨٠

١١٨ — المرجع السابق ص ١٨٩

١١٩ — المرجع السابق ص ١٩١

١٢٠ — « الحكم بوجه عام هو قوة تعقل الجزئى من حيث هو متضمن فى الكلى . فإذا كان الكلى معطى ، فالحكم الذى يخضع له الجزئى حكم محدد . وإذا كان الجزئى وحده هو المعطى، وإذا كان على الحكم أن يعثر على الكلى ، فهو عاكس فحسب » المرجع السابق ص٢ . وهذا هو السبب فى أن جميع الأحكام الغائية - عند كنط - ينبغى أن تكون عاكسة .

١٢١ — المرجع السابق ص ٢٢٩ — ٢٣٣

١٢٢— « الإنسان هو الغاية الأخيرة للطبيعة ، وبدونه لا يتم قيام سلسلة الغايات الخاضعة بعضها لبعض . ففي الإنسان ، وفي الإنسان فحسب ، بوصفه ذاتاً للخلقية يمكن أن يوجد التشريع غير المشروط بالنسبة للغايات التي تجعله وحده قادراً على أن يغدو الغاية الأخيرة التي تخضع لها الطبيعة جمعاء خضوعاً غائياً » المرجع السابق ص٢٤٥

١٢٣— المرجع السابق ص٢٥٨

١٢٤— ن . ع . خ ح ٢ ص ٢٤٩

١٢٥ — « أعني بالنسق وحدة المعارف المتباينة تحت فكرة . هذه الفكرة هي المعنى المجرد العقلي لصورة كل حيث فلك العناصر المتباينة ووضع الأجزاء كل فيما يخصه محددة قبلياً » المرجع السابق ص٢٧٢

١٢٦ — المرجع السابق ص ٢٧٣

١٢٨— ج . مارشال : منطلق الميتافيزيقا ح ٤

١٢٨— « العلاقة فعل لتلقائية القوة المتمثلة . وبما أنه يجب أن نسمي هذه التلقائية فهماً ... فكل علاقة فعل للفهم .

وسنطلق على هذا الفعل اسماً مشتركاً هو التركيب، كى ننبه الأذهان بهذه التسمية إلى أننا لا نستطيع امتثال شىء من حيث هو مرتبط فى الموضوع من غير أن نكون نحن أنفسنا قد ربطناه من قبل فى الفهم ... ومن اليسير ان نلاحظ هنا أن فك الأجزاء المركبة ، أى التحليل ، الذى يبدو ضد التركيب ، يفترض فعل التركيب ، لأنه حيث لم يربط الفهم شيئا لن يكون فى مقدوره أن يحله » ن. ع. خ. حـ ١ ص ١٣٠

١٢٩ — المرجع السابق حـ ٢ ص ٢٧٣

١٣٠ — ب . ديهم : النظرية الفيزيائية ص ٢٦٣

١٣١ — « كان أفلاطون يجد على الخصوص مثلا فى كل ما هو عملى ، أى فيما يقوم على الحرية » ن.ع .خ حـ١ ص ٢٩٨.

١٣٢ — أ . ديبس . محاضرات عن أفلاطون ص ٦٣

١٣٣ — المرجع السابق ص ٤٣

١٣٤ — يقول ميلهو : وجود المثل من نفس طبيعة وجود الحقائق والماهيات الرياضية » . ج . ميلهو : الفلاسفة المهندسون الاغريق ، ص ٢٦٧ .

الفهرست

الباب الثانى

التنظيم المادى للمذهب

الباب الثالث

فحص نقدى لمذهب كنط

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٧٥٢ لسنة ١٩٧٤

ce. Et voilà la fameuse formule de Kant "nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes".

Enfin l'homme, pour Platon, est un spectateur qui n'a d'autre fonction que de contempler les Idées dans un monde au delà du monde sensible ; tandis que, chez Kant, l'homme est un Dieu mais imparfait, puisqu'il a besoin, en créant son monde de phénomènes, d'un donné extérieur.

Parménide, incompatibles le changement et l'être. En conséquence, il professait que les idées sont les types des choses mêmes subsistant en elles-mêmes et sont éternelles. L'intelligence humaine n'a qu'à les contempler ; elle ne contribue pas à les former. Et par là elle diffère de l'idée kantienne puisqu'elle est trop haute pour qu'un objet donné par l'expérience, puisse jamais y correspondre, mais elle n'est pas pour cela une pure chimère car elle a une réalité objective et indépendante de la raison humaine. Elle s'impose à notre esprit avec un caractère de nécessité, d'immutabilité, elle nous apparaît comme indépendante de nous, extérieure au sujet pensant, au même titre que les objets sensibles ; et par là nous sommes conduits à la replacer dans un monde intelligible, présent aux regards de notre esprit comme le monde visible est présent aux sens. Pourtant, c'est lorsque l'esprit se détourne des objets sensibles, des apparences changeantes, que l'esprit prend contact avec les Idées, les essences immuables et les vérités éternelles. C'est ce qu'on trouve en lisant, par exemple, Phédon. Et ainsi l'idée est transcendante et immanente à la même fois.

Tandis que chez Kant, l'idée cesse d'être un être transcendant et au delà du domaine de la raison, elle est immanente tout court, puisqu'elle est une puissance de construction, un instrument de la pensée et simple clef pour des expériences possibles.

Ainsi et grâce à l'idée, l'objet n'a existence que pour le sujet. L'objet n'a que des propriétés dérivées, tandis que celles du sujet sont originaires. Par conséquent, toute l'unité de structure appartenant à l'objet et au monde des objets est une unité qui ne peut pas se suffire à elle-même et se renvoie à une unité constituante et organisatri-

la science en général. Et c'est pourquoi les idées morales et les essences mathématiques sont au même niveau de la réalité.[1] De plus, l'idée, chez Kant lui-même, comme nous l'avons montré, ne se limite pas à l'usage théorique, mais elle s'exerce aussi sur le plan pratique. Pourtant cela ne veut pas dire, et Kant lui-même ne l'accepte pas, que l'aspect spéculatif de l'idée est ruiné. Autrement dit ce sont des aspects différents à un même niveau.

Reste la dernière question qui concerne la différence entre les caractères de l'idée kantienne et l'idée platonicienne.

L'idée, pour Platon, a un ascpect logique et un autre métaphysique.

Le premier aspect vient de s'élever des apparences sensibles à l'idée générale qui exprime leur unité universelle, puis de comparer les différentes idées pour les rattacher au dernier substrat idéal qui fait leur base commune. Le procédé ici est une abstraction d'espèces et de genres poussée jusqu'au genre suprême. Donc en ce sens l'idée est un concept abstrait et elle est équivalente à l'idée dans son usage logique chez Kant, excepté cette différence que Kant considère l'idée comme servant à unifier les connaissances de l'entendement pour arriver à un système complet et parfait.

L'idée métaphysique, pour Platon, est d'un autre ordre. En effert, Platon reconnaissait, avec Héraclite, que les apparences sont la variabilité même ; et estimait avec

---

1) «L'être des Idées, écrit G. Milhaud, est de même nature que l'être des vérités et des essences mathématiques». G. Milhaud: Les philosophes-géomètres de la Grèce. p. 267.

La sensation varie avec l'individu et avec les divers moments de chaque individu. Donc la théorie de Protagoras est vraie : l'homme est la mesure de toutes choses, et les choses sont à chacun ce qu'elles lui paraissent. Cette thèse n'est que la formule exotérique : rien n'est, tout devient. C'est celle qu'on a professé, depuis Homère et Hésiode : rien n'est un, ni déterminé, ni qualifé de quelque façon que ce soit ; il n'y a que translation, mouvement et mélange mutuels ; jamais rien n'est, toujours il devient.[1]

Mais, la connaissance ne peut avoir pour objet le sensible, fait d'impressions instables et toujours relatives et variables suivant les sujets et selon les circonstances ; il faut à la science des objets absolus. Et par là, conciliant Héraclite et Parménide, en même temps que Socrate et Protagoras, Platon opposa l'éternelle unité du concept, objet d'une science infaillible, à la multiplicité changeante que révèle l'incertaine et vacillante aperception des sens. Négligeant les apparences sensibles, Platon fit consister la réalité dans l'idée.

Voilà l'essentiel de ce que Platon appelle "la théorie des Idées" ou des "Formes". Il est indifférent d'employer l'un ou l'autre de ces termes.

Le résultat de tout cela est que Kant a raison, d'un côté, puisque le problème fondamental, chez Platon, était le problème moral, et c'était l'héritage propre de Socrate.

Pourtant, Kant n'a pas raison d'un autre côté, puisque la morale de Platon était posée pour la première fois dans un autre problème et c'est celui de la possibilité de

---

1) Op. cit., p. 43.

L'idée platonicienne est avant tout, aux yeux de Kant, un idéal pratique, une forme définie obligatoirement par la raison pour servir de norme à l'activité morale.[1] C'est juste au moment où Platon a commencé à construire son système, c'est-à-dire que cette conception n'est correcte que dans la mesure où elle ne définit que le moment initial, mais qui s'étend beaucoup plus loin que la première étape du devéloppement de système.

Dès le début,il n'y a qu'un seul problème pour lui ; c'est le Bien de la Cité qui nous conduit au bien de chaque homme faisant partie intégrante de cette Cité. Tous les devéloppements et toutes les précisions de la philosophie platonicienne sortent de cette première et fondamentale position de ce problème moral.[2]

Il va de soi que Platon a vue nettement l'impuissance de la morale de son temps, qui était developpée par les sophistes. D'où il a eu la conscience de découvrir la nature propre de chaque chose et fonder la notion du réel. Et ainsi Platon a eu la conscience que la tâche qui s'impose le problème est la découverte d'une science parfaite et certaine, puisque la certitude de tous les jugements moraux suppose un examen de la nature de la pensée correcte spécialement la pensée scientifique qui est impliquée surtout dans les mathématiques.

A quoi se reconnaît cette science qui sauve l'individu et la Cité ? Au delà de la non science et de la fausse science. Autrement dit; c'est au delà du monde sensible.

---

1) «Platon trouvait surtout ses idées dans tout ce qui est pratique, c'est-à-dire dans ce qui répose sur la liberté». C.R.P., t. I, p. 298.
2) A. Diès : Conférences sur Platon. p. 63 (inédits).

CHAPITRE DEUXIEME

KANT ET PLATON

A mon avis, c'est le rapport entre Kant et Platon dans la théorie des Idées qui doit être une extension de cette thèse pour deux raisons.

Premièrement, parce que l'idée, d'après les deux philosophes, était l'aboutissement du système et sa limite. Pourtant, nous n'oublierons pas que, sur ce point comme sur d'autres, la pensée de Platon a subi quelques variations. L'esquisse très brève que nous présentons ici résume les principes fondamentaux de la théorie des Idées chez Platon en ne tenant pas compte de ces variations, puisque notre but n'est pas une recherche spéciale sur ce rapport, mais une exposition primitive d'un problème nouveau.

Deuxièmement, et c'est moins important que le premier, parce qu'il y a une influence profonde exercée par les deux philosophes, soit directe soit indirecte. Quoiqu'il y ait des résistances qu'on leur oppose, c'est en effet par eux que les plus essentiels des problèmes auxquels la philosophie ancienne et la philosophie moderne s'appliquent ont été pour la première fois clairement dégagés et posés dans une forme qui a subsisté à travers les variations du vocabulaire philosophique.

Il faut, d'abord, poser ce problème ; Kant a-t-il raison de croire qu'il a déplacé l'idée dans le champ théorique au lieu que Platon l'a replacé dans le champ pratique ? Puis, quelle est la différence entre les caractères de l'idée platonicienne et l'idée kantienne ?

En ce qui concerne la première question, oui et non ; c'est vrai mais à une certaine limite.

maintenant. C'est pourquoi on a toujours besoin d'un effort nouveau pour chaque nouveau problème. Dès lors la philosophie n'est pas une œuvre systématique complète d'un penseur unique. Elle comporte et appelle sans cesse des additions, des corrections et des retouches. Elle progresse comme la science positive.

Le vrai système ne peut donc épuiser toute tension dans le champ de la recherche philosophique. D'où suit cette conséquence qui paraît très paradoxale ; que le vrai système c'est celui qui possède l'incapacité de résoudre les nouveaux problèmes.

Par ce chapitre le but de la recherche est réalisé.

Mais est-ce que ce chapitre peut servir comme conclusion ? Certes, non, puisque toute recherche doit provoquer un problème nouveau qui peut rester caché. Il ne reste plus qu'à le découvrir ; puisque toute recherche, d'après ce que nous avons dit, doit ouvrir la porte pour des problèmes nouveaux.

Donc, quel est notre problème nouveau ?

A la suite de Newton, la science est capable d'êteindre n'importe quel objet avec la même force et de l'insérer dans la trame d'un même enchaînement ininterrompu. Ainsi la science parfaite est apparu à Kant comme réalisée par Newton, et c'est pourquoi la science et non pas l'être était le donné pour Kant, puisqu'elle avait une réalité, et c'est pourquoi aussi qu'il ne se demande pas si la science est possible, mais comment il se fait que la science existe.

Pourtant, comme nous l'avons dit auparavant, il y a plusieurs plans d'expérience inégalement connus et qui n'apparaissent que lentement. A cette raison il y a toujours un inconnaissable, non pas la chose en soi, mais une chose capable d'être connue. C'est toujours l'agnosticisme qui parle et c'est toujours le dogmatisme qui veut contrôler. Le mystère de l'inconnaissable ne s'impose vraiment que pour pousser la raison dans sa recherche de la vérité. Donc l'inconnaissable, ce n'est pas l'inconnu absolu, mais c'est le mal connu ou l'inconnu qui n'est pas encore connu. Il est comme une terre étrangère où l'on n'est pas encore arrivé.

Le résultat de tout cela est que tout système clos et complet est faux et superflu. Mais ça ne signifie pas la condamnation de l'immortel désir qui pousse l'esprit humain à vouloir construire un système. La construction d'un système est nécessaire mais à une condition unique de ne pas croire que ce sera le dernier système et le dernier pas dans le progrès de la philosophie où l'on saisit toutes les vérités et de rejeter tout effort nouveau.

En effet, le vrai système c'est celui qui ouvre la porte aux nouveaux problèmes qui doivent être plus profonds et plus compliqués que les problèmes déjà connus jusqu'à

boles sur lesquels elle porte ne sont plus capables de représenter la réalité d'une manière satisfaisante".[1] D'où il suit que la loi scientifique est à la merci du progrès.

Donc le système n'est atteint en aucune façon par une condamnation de l'élément empirique qui est variable, et la métaphysique doit être un effort perpétuel pour retrouver la nature intime de l'expérience, puisque la raison ne coïncide pas totalement avec la réalité extérieure, mais elle essaye de la représenter avec le plus de justesse possible.

Tandis que Kant, ne s'intéresse pas au savoir en tant qu'il est historiquement réalisé par les savants, mais au savoir en tant qu'il enveloppe des conditions **a priori** de sa possibilité. C'est pourquoi il appelle le moi, transcendental, pour laisser tomber tout ce qu'il y a en nous d'empirique, d'historique et de contingent. La raison lui apparaît comme une essence intemporelle, un système clos sans nulle considération de durée, d'évolution, d'histoire, dont toute genèse et tout progrès sont absurdes. Elle est l'atmosphère d'éternité morte. Et alors il ne considère l'acte de la raison qu'une fois accompli, une fois exprimé et figé. Cependant ce n'est pas la vérité, puisque c'est un fait incontestable que l'intelligence humaine se constitue lentement et par progrès.

La cause de cette lacune c'est sans doute l'idée qu'il se fait de la science physique chez Newton. Evidemment nous trouvons toujours une relation du même genre entre le système du philosophe et l'ensemble des connaissances scientifiques de l'époque où le philosophe a vécu.

---

1) P. Duhem : La théorie physique, p. 263.

Reste la dernière difficulté ; Kant a-t-il raison de constituer un système complet et parfait ? Autrement dit, la philosophie, en quête d'un système, trouvera-t-elle à se satisfaire ? Si clos que soit le système, à chaque étape de l'évolution de la connaissance scientifique et la richesse croissante de connaissances positives, nous font croire que tout système doit cheminer dans la voie du changement. Il est toujours tronqué.

Sans doute, il n'y a pas de savoir qui ne soit systématique puisque savoir implique toujours des rapports nécessaires entre les choses, et le système n'est autre chose qu'un ensemble de termes nécessairement liés entre eux.

Pourtant, l'erreur principale de Kant est de ramener la connaissance à la pure activité intérieure du sujet pensant, et par là il a refusé d'expliquer la pensée par une influence vraiment épistémologique des choses.

Naturellement, la connaissance a une limite où la raison s'achève son mouvement, mais cela est impossible puisqu'il y a toujours un contact avec l'expérience qui est toujours variable et trop vaste pour que la raison l'atteigne toute entière. Il y a plus, l'expérience n'est pas réductible absolument à nos concepts. Nous n'arrivons pas à en avoir une connaissance parfaite et sûre analogue à celle des mathématiques.

Prenons le point de vue scientifique moderne. La science est un ensemble des lois. Mais qu'est-ce qu'une loi ? Elle est provisoire parce qu'elle représente les faits auxquels elle s'applique avec une approximation qui cessera quelque jour de les satisfaire, et parce qu'elle est, en outre, symbolique ; "il se rencontre toujours des cas où les sym-

Donc il est faux de dire avec Maréchal, qu'il y a des échos de Leibniz chez Kant en tant que son système est commandé en dernier ressort par l'identité.[1] En effet, la synthèse domine, tout ensemble, l'usage logique et l'usage transcendental de l'entendement.[2] Sans doute, il y a des analyses, mais ce sont des analyses synthétisées.

Pourtant, cette synthèse est dynamique et non pas statique en tant qu'elle est une unité qui se fait et par là elle diffère de la pure unité logique.

Quel est le sens de ce dynamisme ?

Tout système doit unir sans confondre, et distinguer sans séparer. Le résultat est que tout système doit renfermer des schèmes, puisque le schème s'explique par la combinaison de l'un à l'autre. Les deux sont incomplets à part ; l'un appelle l'autre pour se compléter comme un sexe. Le schème qui resulte d'une idée donne une unité architectonique, ou pour mieux dire, systématique, puisqu'il renferme (conformément à l'idée, c'est-à-dire a priori) le cadre du tout et sa division en parties.[3]

---

1) J. Maréchal : Le point de départ de la métaphysique, t. IV.
2) «La liaison est un acte de la spontanéité de la faculté représentative ; et, puisqu'il faut appeler cette spontanéité entendement, toute liaison... est un acte de l'entendement. Nous désignerons cet acte sous le nom commun de synthèse, afin de faire entendre par là que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet sans l'avoir auparavant lié nous-mêmes dans l'entendement... Il est aisé ici de remarquer que la décomposition, l'analyse, qui semble être son contraire, suppose (cet acte de synthèse) ; car où l'entendement n'a rien lié, il ne saurait non plus rien délier». C.R.P., t. I, p. 130.
3) Op. cit., t. II, p. 273.

me fin ultime réalisant la conformité de la nature avec les intentions de la volonté pure. A ce point de vue, le monde chez Kant ne doit être le meilleur possible.

Ici, il faut noter que le système ne sera complet et clos qu'au moment où il organisera, non seulement les divers niveaux de la connaissance spéculative, mais le rapport même de la raison théorique avec la raison pratique et c'est par l'idée de finalité.

Il va de soi qu'il y a un double dessein qui inspire la composition des trois Critiques : un dessein critique et un dessein systématique. Ce n'est pas assez de préparer le champ pour une métaphysique future, mais il faut encore un système de la raison, système qui organise ses éléments fondamentaux.

Toutefois, en quoi consiste l'unificaton de système ?

Elle aboutit à la synthèse, et celle-ci contrôle l'analyse. L'analyse seule condamne le système à la stérilité parce que l'analyse ne se réduit à l'identité que par une abstraction qui méconnaît la différence entre les éléments unis d'une synthèse et les éléments séparés que l'analyse en extrait. A sa façon, l'analyse fait quelque chose, mais à la limite elle n'est pas progressive et elle est secondaire. C'est pourquoi Kant avait raison de vouloir fonder la science sur la synthèse, et en tant qu'il est fidèle à l'esprit rationnel il l'entendait comme une synthèse **a priori.** Si nous ne faisons que juxtaposer des concepts la science sera niée. Et c'est pourquoi Kant avait posé la synthèse **a priori** comme la raison nécessaire et suffisante de n'importe quelle science. Et cette synthèse n'est pas seulement le couronnement idéal du système kantien, mais, avant tout, le seul point d'appui de cheminement de la connaissance.

gories constituent, par leur union avec les phénomènes, les premières unités objectives présentes à la conscience, et ce sont unités objectives parce que leurs formes représentent les types invariables, universels et nécessaires sous lesquels s'ordonne la variabilité contingente des groupements spatio-temporels. En remontant, on trouve l'unité absolue, supérieure à l'unité des catégories, celle des idées de la raison. D'où il suit que la raison est le pouvoir d'ordonner systématiquement toutes les connaissances de l'entendement : le moi comme sujet pensant ; le monde comme achèvement des séries causales de phénomènes ; Dieu comme l'unité absolue de tous les objets de la pensée en général.

Leur fonction n'est pas de nous faire connaître un objet transcendant ou un objet empirique ; leur fonction est méthodologique, à savoir la juste ordonnance de la pensée même.

Quel est le centre de gravité de ce système ?

C'est le Je, et c'est pourquoi on peut dire que la révolution Kantienne intellectuelle consiste à chercher l'unification du système, non au centre de la réalité traitée comme un objet, mais au cœur de l'esprit, comme sujet pensant s'imposant à la nature toute entière.

Evidemment, ce Je est à la fois réceptivité et spontanéité, hétéronomie et autonomie. Pourtant la spontanéité autonome est plus radicale, puisqu'elle est, elle-même, la cause de la représentation du monde. C'est pourquoi on peut dire, avec Kant, que le monde sensible n'est autre chose que le sujet se faisant un objet, et c'est pourquoi aussi le monde ne peut nous conduire vers l'idée d'un Créateur infiniment sage et infiniment bon. C'est le moi qui ouvre une perspective nouvelle de l'idée de Dieu com-

CHAPITRE PREMIER

LES DIFFICULTÉS DE LA SOLUTION KANTIENNE

Il nous reste maintenant à faire le point et apprécier la signification et la valeur des idées dans le système Kantien.

La raison est poussée par un penchant de sa nature à ne trouver de repos que dans l'accomplissement de son cercle, c'est-à-dire dans un ensemble systématique subsistant par lui-même.(1) Et c'est par les idées, d'après Kant, que le système s'achève,(2) puisque l'idée est une unité des diverses connaissances, un tout dont les parties sont semblables au corps d'un être organisé, en tant que l'organisation n'est pas à cause de juxtaposition mais à cause d'intussusception.(3)

L'intussusception signifie l'unification, et voilà pour Kant, la limite dans son système philosophique. Le premier degré d'unification réalisé c'est l'untuition sensible, mais elle ne donne à la connaissance qu'un produit contingent, particulier et non pas une connaissance d'objet, parce que celle-ci est la fonction des catégories qui sont des lois ou des règles universelles de synthèse. Les caté-

---

1) C.R.P., t. II, p. 249.
2) «J'entend par système l'unité des diverses connaissances sous une idée. Cette idée est le concept rationnel de la forme d'un tout où la sphère des éléments divers et la position respective des parties sont déterminées *a priori*. Op. cit., p. 272.
3) Op. cit., p. 273.

TROISIEME PARTIE

EXAMEN CRITIQUE

DU

SYSTEME KANTIEN

philosophie rationnelle pour étendre la spéculation jusqu'à ces objets suprêmes de la métaphysique restent vaines.

Il y a plus. C'est par l'idée de finalité que Kant saisit le lien de l'idée transcendentale et l'idée pratique. Ces deux sortes d'idée séparent le domaine de la nature et celui de la liberté : la nature, c'est-à-dire ce qui est connaissable pour nous, ce qui est phénomène ; la liberté, c'est-à-dire l'inconnaissable, le noumène, la sphère de l'action morale. Les deux domaines, quoiqu'ils soient hétérogènes, sont des réalités égales. Dès lors il y a place pour une idée intermédiaire qui joue ce rôle et c'est l'idée de finalité et par elle l'esprit achève son mouvement de la systématisation de l'expérience dans toute son étendue.

me se donne une valeur qui vient de lui-même et qui de lui va se communiquer au monde. Donc ce ne sont pas les idées transcendentales qui donnent une valeur à tout ce qui existe dans le monde mais c'est l'idée de finalité, et c'est par cette idée même,que la troisième idée, à savoir Dieu, va s'éclairer du point de vue nouveau, je veux dire du point de vue téléologique.

Il suit de ce qui précède qu'il faut admettre une cause morale du monde pour nous aider à réaliser le but final. Pourtant, il faut noter que le concept de cette cause n'est pas objectif, ni qu'il a le pouvoir de démontrer au sceptique qu'il y a un Dieu, mais que "s'il veut en morale penser logiquement" il faut admettre un concept de ce genre. C'est donc une preuve subjective "suffisant pour des êtres moraux".[1] D'où il résulte que l'affirmation de l'existence d'un être supra-sensible ne peut être conclue des principes généraux de la nature des choses, parce que, évidemment, ces principes ne valent que pour le monde donné dans l'expérience. Et ainsi l'idée d'un être absolument nécessaire devient pour nous une idée problématique, capable seulement de pousser la pensée vers le complet achèvement possible du système philosophique de Kant.

Si donc la métaphysique classique reste la prétention d'atteindre le supra-sensible au moyen de l'idée, elle ne peut l'atteindre qu'au moyen de l'usage pratique et l'usage téléologique. C'est pourquoi toutes les tentatives de la

---

= nature entière est subordonnée téléologiquement». Op. cit., p. 245.

1) Op. cit., p. 258.

nier de la nature, à une condition qu'il soit conçu ainsi par le jugement réfléchissant et non pas par le jugement déterminant.

Cependant, pour être but final, ce n'est pas assez que l'homme puisse se représenter des fins, il faut encore que la règle selon laquelle il se les représente ne la remette pas sous la dépendance de la nature sensible. Cette règle doit dépasser les fins terrestres puisque un but final est celui qui ne suppose pas d'autre fin, comme condition de sa possibilité ; il est inconditonné et la loi selon laquelle il est tel doit être inconditionnée elle-même. Ce n'est donc pas, en tant qu'il poursuit le bonheur ou la culture de ses facultés, que l'homme peut être but final, mais il l'est, en tant qu'il a pour sa puissance d'agir, d'après des fins, un fondement supra-sensible, la liberté, une loi inconditionnée, la loi morale, un objet nécessaire, le souverain bien dans le monde.

Dès lors, l'homme ne peut être fin dernière de la création qu'en tant qu'être moral et on n'a pas le droit de demander, pour quel but suprême il existe : son existence a en elle-même son but suprême et se subordonner toute la nature. Et ainsi la nature comporte l'application rationnelle d'un système téléologique complet puisqu'elle trouve pour la série des fins subordonnées les unes aux autres un terme ultime,[1] et par là même l'hom-

---

1) «L'homme est la fin dernière de la nature, sans lui la chaîne des fins subordonnées les unes aux autres ne serait pas complètement établie ; ce n'est que dans l'homme et en celui-ci comme sujet seulement de la moralité que l'on peut trouver la législation inconditionnelle relativement aux fins qui le rend seul capable de devenir la fin dernière à laquelle la =

C'est donc notre intelligence qui conçoit et qui doit concevoir les idées selon lesquelles la nature se comporte dans la production des êtres organisés. La combinaison du mécanisme avec l'idée de finalité dans la science de la nature est nécessaire, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas du mécanisme pour concevoir la possibilité d'un être organisé, mais il faut le subordonner à une cause agissante intentionnellement, de même le seul principe téléologique ne suffit pas si le mécanisme n'est pas ajouté.[1] Ainsi la notion de finalité n'a pas de place légitime dans la science de la nature physique mais elle a une place spéciale dans la science des êtres organisés.

En outre, dans l'ordre de ces concepts qui sont les fins, il est légitime de poursuivre l'inconditionné, c'est-à-dire de se répresenter une fin dernière et c'est un développement normal du problème de la finalité. Pourtant, ce but final n'est qu'un concept de la raison pratique ; il ne peut être déduit d'aucune expérience.

Cette façon d'entendre la finalité nous affranchit et du dogmatisme de la science qui prétend rendre compte par des lois mécaniques de la vie et des êtres organisés, et du dogmatisme de la théologie qui n'impose d'autres fins que celles qui sont imposées du dehors à la nature par son auteur.

Or, un ètre qui prétend être fin derniére doit être capable de concevoir par lui-même des fins. Si donc il y a un être qui soit le but final de la nature, ce n'est peut être que l'homme. Et ainsi l'homme, d'après Kant, n'est pas seulement une fin de la nature, mais il est le but der-

1) Op. cit., pp. 229 — 233.

nature au concept qui dépasse toute expérience qu'après l'achèvement de cette science. Ainsi on n'introduit pas un principe nouveau de causalité, mais on ajoute seulement, à l'usage de la raison, une autre méthode de recherche que celui qui s'applique aux lois mécaniques qui sont insuffisantes.

Donc, comme il y a une liaison pour les causes que l'entendement exige, il y a une liaison pour les causes finales, là où ne suffisent plus les lois de la causalité du pur mécanisme.

Pourtant, l'idée de finalité ne doit s'entendre que comme formelle et non pas réelle, c'est-à-dire c'est le Je qui introduit la finalité et non pas l'objet. Et par là l'explication de la nature par le mécanisme reste intacte, et en tant que le droit de rechercher une explication purement mécanique de tous les produits de la nature est en soi absolument illimité, le pouvoir d'arriver ainsi à un résultat satisfaisant se trouve où l'entendement s'occupe des choses comme fins naturelles. Qu'est-ce à dire alors, sinon que le jugement téléologique est non pas déterminant mais simplement réfléchissant[1] non pas constitutif mais simplement régulateur, qu'il exprime la règle sans laquelle l'organisation comme fin intérieure de la nature serait inexplicable par notre intelligence.

---

1) «Le jugement en général est la faculté de penser le particulier comme contenu dans le général. Si le général est donné, le jugement qui y subsume le particulier est déterminant. Si le particulier seul est donné et si le jugement doit trouver le général, il est seulement réfléchissant». Op. cit., p. 20. C'est pourquoi tous les jugements téléologiques, suivant Kant, doivent être réfléchissants.

et de la même espèce que lui, c'est-à-dire que cet arbre se produit lui-même quant à l'espèce et se produit lui-même en tant qu'individu par le phénomène de la croissance, transformant la matière extérieure qu'il absorbe pour se l'assimiler, c'est-à-dire pour lui imposer sa propre forme.[1]

Tandis que les choses inventées par l'art humain restent en dehors de ce concept expliqué ci dessus. Par exemple, dans une montre, chaque partie est un instrument qui sert au mouvement des autres, mais n'existe pas par celles-ci ; aucun rouage ne produit un autre rouage et ne peut réparer de lui-même ses imperfections.[2]

Dans ce cas il n'y a pas finalité interne puisque pour porter un jugement de finalité la chose doit à la fois être cause et effet d'elle-même, et elle n'est pas possible par le simple jeu des lois naturelles. Par là, la finalité interne diffère de la finalité externe en tant que celle-ci se définit par la convenance et l'utilité. Par exemple si dans le monde il devait y avoir du bétail, il fallait qu'il pousse de l'herbe. Il y a utilité de l'herbe pour le bétail et utilité du bétail pour l'homme qui s'en nourrit.

Cette idée de finalité interne conduit la raison à un ordre de choses différent de celui d'un mécanisme de la nature qui est insuffisant. Pourtant, si cette idée qui est au dessus du mécanisme aveugle de loi nature est déterminante, il ne reste aucune règle sûre pour distinguer les deux types différents des jugements. Ce n'est donc pas légitime d'aller au delà de la limite de la science de la

1) Op. cit., p. 189.
2) Op. cit., p. 191.

est une explication indispensable bien qu'elle ne nous apprenne rien sur les choses, c'est-à-dire elle ne serve pas à les déterminer comme objets. Elle est le substitut d'une connaissance qui échappe à l'homme, parce que la détermination de la réalité objective de la nature par application des catégories aux intuitions ne nous révèle nullement ce qu'est en son fond la nature, et l'on conçoit alors la nécessité du point de vue finaliste, non pour la saisir comme étant le phénomène d'une réalité qui nous échappe.

Or, dans la nature, il y a des êtres organisés qui excluent, au moins pour la raison humaine, la possibilité d'une explication purement physico-mécanique. Ils impliquent une fin. Les êtres organisés sont ceux dont les parties ne peuvent être saisies que si on les rapporte à l'idée du tout considérée comme la cause de leur possibilité, c'est-à-dire une cause finale.[1] Donc "ces sont les seuls dans la nature qui doivent être conçus en tant que fins de la nature".[2]

Un être organisé possède, outre la force motrice soumise aux lois du mécanisme, une force informante qui se communique à la matière qu'il emploie. C'est pourquoi l'être organisé a une fin dans son existence, c'est-à-dire qu'il est à la fois la cause et l'effet de lui-même.[3]

Par exemple, un arbre ; cet arbre produit un autre

---

1) «D'une chose en tant que fin naturelle... les parties ne soient possibles que dans leur rapport à l'ensemble ; car la chose même est une fin et par conséquent se trouve comprise sous un concept ou une idée qui doit *a priori* déterminer tout ce qui doit y être renfermé». Op. cit., p. 190.

2) Op. cit., p. 193.

3) Op. cit., p. 180.

CHAPITRE DEUXIEME

L'IDEE DE FINALITE

Les idées n'ont pas à s'occuper exclusivement de la détermination de tout ce qui, dans la connaissance, est formel. Elles doivent aussi déterminer le matériel. Donc la philosophie n'a plus à se préoccuper seulement des conditions qui rendent l'expérience possible, mais à constituer l'expérience dans sa totalité et, par conséquent, les idées doivent nous permettre de passer à la métaphysique de la nature.

Ce qui est bien manifeste, c'est l'accord qu'il y a entre les caractères que Kant prête, d'une part aux idées trancendentales, surtout à la troisième qui est l'idée de Dieu, et ceux qu'il reconnaît ensuite à la notion de finalité.

Kant avait, d'abord, découvert le rôle de la finalité dans l'esthétique, ou, proprement dit, dans l'idée du beau. Le beau peut achever de définir son rapport avec la moralité par la fonction d'harmonie qu'il remplit comme par la relation qu'il a avec le supra-sensible. C'est pourquoi le beau est le symbole de la moralité, et c'est uniquement par là qu'il peut prétendre à un assentiment universel, et c'est par là aussi que l'on comprend pourquoi notre langage désigne souvent les choses belles par des mots pleins de qualifications morales.

En tout cas, le plus important c'est l'idée de finalité dans la téléologie.

La science de la nature ne doit recourir qu'à des principes d'explications naturelles. Mais l'explication mécanique n'est pas définitive. D'où il suit que le finalisme

en une disposition superstitieuse à provoquer les faveurs divines par d'autres moyens que notre bonne condition.[1]

Il est donc clair que par l'idée dans son usage moral, nous dépassons les limites que la Critique de la raison pure avait assignées à la connaissance. Mais nous n'augmentons pas pour cela le champ de notre savoir théorique.

Et nous entrevoyons ainsi comment l'homme peut penser l'idée pratique de Dieu. Nous pensons trois caractères : l'idée de l'être suprême, l'idée d'un être personne, source première d'une finalité morale dans l'homme. Dieu est noumène tandis que le monde est phénomène. De plus, le rapport de Dieu à l'homme est un rapport de l'infini au fini. L'homme n'est pas spontanéité pure comme Dieu.

---

son rapport avec l'existence et la condition des êtres raisonnables soumis à la loi morale.

Dieu apparaît donc comme "principe suprême dans un règne des fins" comme "chef législateur dans un royaume moral des fins" mais surtout comme cause par laquelle est possible le juste accord du bonheur et de la vertu, et c'est là dessus que se fonde ce que Kant appelle la preuve morale de l'existence de Dieu.

Il importe de définir exactement le sens de cette preuve.

Elle repose sur une téléologie morale, car elle considère que l'existence des choses doit être subordonnée au but final, dont la loi morale fait pour nous un objet, et que parce que, pour expliquer et fonder cette subordination, il faut recourir à un Etre moral comme auteur du monde.

Mais, la preuve morale, dérivée de l'usage pratique de notre raison, ne vaut que pour cet usage, et ne peut être convertie en démonstration spéculative.

Cette condition imposée à la raison, de ne définir nos idées du supra-sensible que dans les limites de son usage pratique, a le grand avantage d'empêcher la théologie de se perdre dans la théosophie, en prétendant déterminer des concepts transcendants, ou dans la démonologie, en recherchant des représentations anthropomorphiques de Dieu, d'empêcher aussi la Religion, qui est la connaissance de nos devoirs, comme commandements divins, de tourner à la théurgie, c'est-à-dire à l'opinion mystique d'après laquelle nous avons le sentiment direct d'êtres supra-sensibles et même une action directe sur ces êtres, ou encore de dégénérer en idolâtrie, c'est à dire

Par conséquent, les tros idées de la raison spéculative ne sont pas encore en elles-mêmes des connaissances, car on ne peut porter sur eux aucun jugement synthétique.[1] Et il n'y a aucune extension de la connaissance par rapport à des objets suprasensibles en général, en tant que la raison est forcée d'admettre qu'il y a de tels objets, quoiqu'elle ne puisse les déterminer plus exactement.

Donc, à l'égard de cet accroissement, la raison pure théorique, pour laquelle toutes ces idées sont transcendantes et sans objet, doit remercier son pouvoir pur pratique. Elles deviennent ici immanentes et constitutives, parce qu'elles sont les principes de la possibilité de réaliser l'objet nécessaire de la raison pure pratique (le souverain bien), tandis que sans cela elles sont des principes simplement régulateurs de la raison spéculative donnant seulement une perfection à l'usage qu'elle en fait dans l'expérience.[2]

C'est donc à partir de l'homme, ou plutôt à partir de la loi qu'il doit poursuivre, que se détermine l'idée de Dieu, les attributs que nous reconnaissons à Dieu, comme l'omniscience, la toute puissance, la toute bonté, la toute justice, ne concernent, directement ou indirectement, que

---

1) «Comme la raison pratique ne fait rien de plus que de montrer que ces concepts sont réels et qu'ils ont réellement leurs objets possibles, et comme rien ne nous est donné par là en ce qui concerne l'intuition de ces objets, aucune proposition synthétique n'est possible par cette réalité qui leur est reconnue. Par conséquent cette découverte ne nous aide en rien à étendre notre connaissance au point de vue spéculative».
C.R.Pr., p. 144.

2) Op. cit., p. 145.

Donc la possibilité de ces idées de la raison pure spéculative, la réalité objective que cette dernière ne pouvait leur assurer, est postulée par la loi pratique qui exige l'existence du souverain bien possible dans un monde.

Par là, sans doute, la connaissance théorique de la raison pure reçoit un accroissement ; mais il consiste simplement en ce que ces concepts aileurs problématiques pour elle, sont maintenant assertoriquement reconnus pour des concepts auxquels appartiennent réellement des objets, parce que la raison pratique a besoin de leur existence pour la possibilité de son objet, le souverain bien, qui pratiquement est absolument nécessaire, et que la raison théorique est autorisée par là à les supposer.[1]

Mais cette extension de la raison théorique n'est pas une extension de la spéculation, c'est-à-dire qu'elle ne permet pas d'en faire un usage positif au point de vue théorique et de ne rien donner en ce qui concerne l'intuition de ces objets, aucune proposition synthétique n'est possible.

Par cette doctrine, c'est-à-dire par l'usage pratique de l'idée, Kant assure en perfection l'autonomie respective de la science des phénomènes de ce qu'on appelle la science des lois de la volonté. Chacune d'elles peut se développer en liberté suivant des principes propres : jamais elles ne se gêneront l'une l'autre, parce que ces principes, quoique compatibles, sont hétérogènes.

1) Op. cit., pp. 141 — 146.

cette connexion, c'est-à-dire de l'harmonie exacte du bonheur et de la moralité.[1]

Or, il faut bien remarquer que cette nécessité est subjective, c'est-à-dire un besoin, et non pas objective, car admettre l'existence d'une chose concerne simplement l'usage théorique de la raison, puisqu'elle est seule la source d'où découle la connaissance objective.

D'où il suit que les idées exposées ici au point de vue pratique ne sont pas des dogmes théoriques mais des hypothèses, des postulats.[2] Ces postulats n'élargissent pas la connaissance spéculative, mais ils donnent aux idées de la raison spéculative une justification pour être de vrais concepts. Cela signifie que l'intérêt de la raison spéculative est de pousser la connaissance jusqu'aux concepts a **priori** les plus élevés. Mais cette raison ne trouve pas de garanties suffisantes à la possibilité de ces concepts qui est problématique. La possibilité devient "une assertion" dans l'usage pratique de la raison.

Mais notre connaissance est-elle de cette manière réellement élargie par la raison pratique, et ce qui était transcendant pour la raison spéculative, est-il immanent pour la raison pratique ?

Sans doute, mais seulement au point de vue pratique, parce que nous ne connaissons par là ni la nature de notre âme, ni le monde intelligible, ni l'être suprême, suivant ce qu'ils sont en eux-même.[3]

---

1) Op. cit., pp. 133 — 135.
2) Op. cit., p. 141.
3) Op. cit., p. 143.

jamais avoir lieu qu'accidentellement et ne peut suffire à constituer le souverain bien.[1]

Dès lors, la réalisation du souverain bien dans le monde est l'objet nécessaire d'une volonté qui peut être déterminée par la loi morale. Mais dans cette volonté la conformité complète des intentions à la loi morale est la condition suprême du souverain bien. Or, la conformité parfaite à la loi morale est la sainteté, une perfection dont n'est capable, à aucun moment de son existence, aucun être raisonnable du monde sensible. Donc elle peut être rencontrée dans un progrès allant à l'infini.

Or, ce progrès indéfini n'est possible que dans la supposition d'une existence et d'une personalité de l'être raisonnable persistant indéfiniment (ce que l'on nomme l'immortalité de l'âme).[2]

Cette même loi doit aussi conduire à postuler l'idée de Dieu comme un être existant en soi.

Or, la loi morale, comme une loi de la liberté, ordonne par des principes déterminants qui doivent être tout à fait indépendants de la nature. Mais l'être raisonnable qui agit dans le monde n'est pas cependant en même temps cause du monde et de la nature elle-même. Donc, dans la loi morale, il n'y a pas le moindre principe pour une connexion nécessaire entre la moralité et le bonheur.

Cependant dans la poursuite nécessaire du souverain bien, on postule une telle connexion comme nécessaire. Et ainsi on postule l'existence d'une cause de toute la nature, distincte de la nature et contenant le principe de

1) Op. cit., pp. 122 — 128.
2) Op. cit., pp. 131 — 133.

Les maximes de la vertu et celles du bonheur sont tout à fait différentes et loin de s'accorder, quoiqu'elles appartiennent également à un souverain bien qu'elles rendent à elles deux possible.

Comme cette union donnée ne peut être analytique, elle doit être conçue synthétiquement et comme enhaînement de la cause avec l'effet.

Il faut donc que le désir de bonheur soit le mobile des maximes de la vertu ou que les maximes de la vertu soient la cause efficiente du bonheur.

La première chose est absolument impossible parce que les maximes du bonheur personnel ne sont pas du tout morales et ne peuvent fonder aucune vertu.

La seconde est aussi impossible, parce que tout enchaînement pratique des causes et des effets dans le monde se règle d'après la connaissance des lois naturelles.

Pourtant, elle n'est absolument fausse qu'en tant qu'elle est considérée comme la forme de la causalité dans le monde sensible.

Mais, comme je suis non seulement autorisé à concevoir mon existence comme noumène dans un monde de l'entendement pur, mais que j'ai même dans la loi morale un principe de détermination purement intellectuel de ma causalité, il n'est pas impossible que la moralité de l'intention ait une connexion nécessaire, sinon immédiate, du moins médiate (par l'intermédiaire d'un auteur intelligible de la nature) comme cause, avec le bonheur comme effet dans le monde sensible, tandis que dans une nature qui est simplement l'objet des sens, cette liaison ne peut

posé est un bien sensible, ou proprement dit, un plaisir sensible, et cela est faux parce que la loi morale doit déterminer **a priori** les actions.

La réalisation du souverain bien dans le monde est l'objet nécessaire d'une volonté qui peut être déterminée par la loi morale. Pourtant, dans cette volonté la conformité complète des intentions à la loi morale est la condition suprême du souverain bien.

Mais qu'est-ce que le bien suprême ?

Est-il-le bonheur ?

Non ! Le bonheur tout seul est loin d'être le souverain bien. Il ne l'approuve que s'il s'accorde avec la bonne conduite morale.

Est-il la vertu ?

Non ! Car la vertu est la condition suprême, mais elle n'est pas pour cela le bien complet et parfait, puisque pour être, elle doit être accompagnée du bonheur.

En tant donc que la vertu et le bonheur sont tout à fait exactement proportionnés à la moralité, ils constituent le souverain bien d'un monde possible dans lequel la vertu est toujours comme condition, parce qu'il n'y a pas de condition au dessus d'elle, puisque le bonheur n'est pas bon absolument et à tous égards, mais suppose en tout temps, comme condition, la conduite morale conforme à la loi.

Deux déterminations sont unies nécessairement dans un concept. Mais cette unité doit considérée ou comme analytique d'après le principe d'identité, ou comme synthétique, d'après le principe de causalité.[1]

---

1) Op. cit., p. 120.

est en dehors du temps. Or, l'homme d'un côté, phénomène, mais, de l'autre, au point de vue de certaines facultés, il est un objet simplement intelligible, puisque son action ne peut être totalement déterminée d'après le temps.

En ce sens l'homme est cause dans l'univers, donc un noumène, et la seule liberté possible est une liberté nouménale, mais à cette condition que la distinction entre phénomène et noumène soit valable. Si les phénomènes sont des choses en soi, la liberté est condamnée.

Ainsi, l'idée de la liberté est la seule qui nous permette de ne pas sortir de nous-mêmes afin de trouver pour le conditionné et le sensible, l'inconditionné et l'intelligible.

Mais, à quoi nous conduit ce monde intelligible ?

La loi ne cherche ni le plaisir, ni l'amour de soi, mais elle cherche le bien, parce que les deux premiers limitent la sphère d'action.

La question se présente tout de suite de savoir quel est l'objet de l'obligation exprimée par cette loi ?

Le souverain bien est le concept d'un objet de la volonté qui est l'image adéquate de ma nature rationnelle d'homme libre. Il faut noter ici que placer le bien suprême avant la loi, l'action morale avant l'obligation, c'est ruiner la morale dans son fondement, [1] parce que le bien ainsi

1) «Si l'on admet, avant la loi morale, un objet quelconque sous le nom d'un bien comme principe déterminant de la volonté, et si l'on en dérive ensuite le principe pratique suprême, cela amènerait toujours alors une hétéronomie et déposséderait le principe moral». C.R.Pr., p. 117.

le rôle du temps dans la nature rend la liberté impossible, le seul moyen de résoudre la difficulté, c'est de concevoir la liberté comme intemporelle.[1]

Alors, dire que l'homme est libre signifie que la réalité humaine ne se confond pas avec la réalité naturelle qui est soumise aux lois mécaniques. L'homme est autre chose que la nature, il est plus qu'elle, il la transcende par son autonomie.

Les résultats de la Critique de la raison pure confirment cette conception : nos actions peuvent être considérées à la fois comme nécessitées et libres, en tant qu'elles peuvent être envisagées à deux points de vue différents.[2] Et ainsi la contradiction est levée, parce que ce n'est pas au même point de vue et sous le même rapport que l'action est conçue à la fois comme libre et qu'elle est connue comme déterminée.

La conclusion est que l'action a une double nature, et que celle qui tombe sous les prises de notre expérience n'est que le phénomène de notre nature véritable ; celle-ci

---

1) Op. cit., p.p. 109 - 110.

2) «D'après son caractère empirique le sujet serait, comme phénomène, soumis à toutes les lois qui déterminent les effets suivant la liaison causale... D'après son caractère intelligible le même sujet devrait être affranchi de toute influence de la sensibilité et de toute détermination par des phénomènes.... et par conséquent cet être actif serait dans ses actes indépendants et libres de toute nécessité naturelle. Ainsi la liberté et la nature se rencontreraient ensemble et sans aucune contradiction dans les mêmes actions, suivant qu'on les rapprocherait de leurs causes intelligibles ou de leurs causes sensibles». C.R.P., t. II, pp. 82 — 83.

et l'expérience seule pourra nous apprendre que les corps sont pesants : la possibilité de l'expérience, c'est-à-dire l'existence du monde sensible, est donc le postulat permettant de rendre raison de l'existence des jugements synthétiques **a priori** en physique.

Or, la loi morale s'exprime par un jugement synthétique **a priori** : "une volonté bonne est celle dont le maxime renferme une loi universelle", proposition qui ne peut être analytique, parce qu'on ne pourrait pas la découvrir en analysant le concept d'une volonté absolument bonne. Il nous faut donc un principe rendant possible la synthèse volonté-moralité. Ce principe est celui de l'existence d'un monde intelligible. Donc par la présupposition de sa liberté, l'homme s'affirme comme étant d'une essence autre que sensible.(1)

Cela revient à dire que pour être libre, la liberté doit donc échapper aux phénomènes, en ce sens qu'elle ne doit pas être elle-même phénomène pour une simple raison, c'est qu'elle est nécessairement indépendante du temps. C'est dans le temps que s'écoulent les phénomènes, et la détermination mécanique consiste, pour un phénomène, à être causé par un phénomène antérieur. Or, un phénomène passé n'existe plus et est irrévocable de sorte que le phénomène actuel est déterminé par quelque chose qu'il n'est au pouvoir de personne de modifier. Or, dépendre exclusivement du passé, c'est être absolument incapable de se déterminer librement. Et puisque

---

1) Nous avons... conçu la volonté, en tant qu'elle peut être déterminée comme appartenant à un monde intelligible et partant le sujet de cette volonté (l'homme), comme appartenant à un monde intelligible pur». C.R.Pr., p. 51.

deuxième préface que "la raison spéculative nous a laissé... la place libre pour cette extension de notre connaissance, bien qu'elle n'ait pu la remplir elle-même. Il nous est donc encore permis de la remplir... et elle-même nous y invite".[1]

Nous avons une conscience immédiate, donnée à l'homme, d'une loi morale qui est la source de la liberté pratique qui se définit par l'indépendance de la volonté par rapport à la contrainte des penchants de la sensibilité. Supprimons cette loi et jamais nous ne pouvons acquérir la moindre idée de la liberté, puisque la loi morale n'est pas une nécessité mécanique à laquelle nous obéissons fatalement, comme c'est le cas des lois physiques, mais c'est un commandement qui nous prescrit les actions. Or, sans liberté la conscience de la loi morale n'aurait aucun sens. Donc la liberté et la loi morale s'impliquent réciproquement l'une l'autre.[2] Mais nous n'avons conscience directe que de la loi morale qui s'offre à nous et nous mène directement à l'idée de la liberté.[3]

Ici il y a une parallèle entre la loi physique et la loi morale. Une loi physique s'exprime en un jugement synthétique **a priori,** "tous les corps sont pesants" voilà une proposition unissant deux concepts par un lien que la raison à elle seule ne découvrirait pas ; l'analyse de la notion de corps ne comprend pas celle de pesanteur,

---

ce théorique ; seulement la possibilité, qui n'était auparavant qu'un problême, devient une assertion, et ainsi l'usage pratique de la raison est lié avec les éléments de la raison théorique» C.R.Pr., p. 2.

1) C.R.P., t. I, p. 24.
2) C.R.Pr., p. 29.
3) Op. cit., p. 29.

On sait que c'est un point capital de la philosophie de Kant, montré dans les précedents chapitres, que l'homme n'est pas capable d'une connaissance dépassant les limites de l'expérience et que nous ne pouvons atteindre que des objets situés dans le temps et l'espace, en d'autres termes, que nous n'avons d'autre source de connaissance véritable que l'intuition sensible externe et interne.

Ainsi ce n'est pas dans les voies de la métaphysique transcendentale que nous pouvons atteindre l'idée de la liberté. Il est aussi évident que ce n'est pas non plus par la physique, parce que celle-ci se fonde sur le principe de causalité. Il faut considérer que tout ce qui arrive comme ayant une cause, la causalité de la cause ayant à son tour et ainsi de suite jusqu'à ce que nous ayons constitué un tout qui n'est que Nature. Ainsi chaque phénomène est le produit d'un autre phénomène.

Sans doute, la liberté est seulement une idée de la raison dont la réalité objective est en soi douteuse tandis que la nature est un concept de l'entendement qui prouve et doit nécessairement prouver sa réalité par des exemples qu'offre l'expérience. Mais en même temps, la raison théorique n'est pas la seule origine de l'idée de la liberté, parce que l'activité de la raison ne se limite pas à la connaissance théorique. Quoiqu'il soit inadmissable pour la raison spéculative de glisser dans le champ de suprasensible, il reste encore dans sa connaissance pratique des données qui lui permettent de déterminer le concept transcendant de l'absolu et de pousser notre raison au delà des bornes de toute expérience possible, mais seulement au point de vue pratique.[1] Et Kant dit dans la

1) «La raison ne reçoit pas pour cela l'extension en connaissan-

CHAPITRE PREMIER

L'IDÉE DANS SON USAGE PRATIQUE

L'ambition de Kant ne peut être satisfaite que s'il réussit à constituer un système clos. "La raison est poussée par un penchant de sa nature à se lancer, au moyen de simples idées, jusqu'aux dernières limites de toute connaissance et à ne trouver de repos que dans l'accomplissement de son cercle, dans un ensemble systématique".[1]

La philosophie spéculative n'est qu'une des régions du système. On doit prolonger dans le domaine pratique et dans le domaine de la connaissance scientifique.

Dans ce chapitre je veux m'occuper de l'usage pratique de l'idée, en tant qu'il est un pas préparatoire à l'organisation matérielle du système, puisque la loi morale nous conduit à l'homme comme une fin dernière de la nature.

Kant signifie par le mot pratique "tout ce qui est possible par la liberté".[2]

Selon quelques philosophes, il est facile de s'assurer que l'homme est libre. Il suffit de sentir en soi-même, de consulter sa conscience et un vif sentiment interne nous avertit que nous sommes libres. Mais en ce sens le problème de la liberté est un problème psychologique et non pas métaphysique.

Quel est, en effet, selon Kant, le genre de connaissance que nous offre le sens intime?

---

1) C.R.P., t. II, p. 249.
2) C.R.P., t. II, p. 251.

DEUXIEME PARTIE

L'ORGANISATION MATERIELLE

DU

SYSTEME

Kant substitue à la pensée ontologique, qui procède de l'être à la connaissance, la pensée transcendentale, qui commence, au contraire, par la détermination des conditions auxquelles un objet doit satisfaire pour être connu, et que le phénomène ne peut recevoir sa vérité que de son intégration dans un système soumis aux conditions d'intelligibilité que l'esprit impose à ce qu'il connaît. Ce n'est plus l'être qui fait la vérité mais c'est la vérité qui fait l'être en tant que phénomène.

Pour éviter tout malentendu, il convient de dire que Kant ne doute pas que la connaissance porte sur une réalité extérieure à elle et lui fournit sa matière. Par ce "fournir" il ne faut pas entendre "causer" au sens où la causalité designe une fonction de l'entendement. Le noumène est ce sans quoi la connaissance serait sans objet. Autrement dit, il ne met pas en question l'existence de la réalité qu'il appelle le noumène. Mais de cette chose en soi nous ne pouvons rien savoir qu'après qu'elle a été assimilée à l'esprit par l'esprit.

Dans cette théorie, tout dépend de la notion de formes **a priori** de la connaissance, et c'est pourquoi elle est appelée l'idéalism transcendentale.

---

mais nous en avons aussi l'expérience ; et c'est du reste ce que l'on ne peut prouver qu'en démontrant que notre expérience interne n'est possible elle-même que sous la condition de l'expérience extérieure.

Donc la thèse cartésienne est fausse parce qu'elle suppose que le sujet connaissant puisse se connaître objectivement sans passer par l'expérience d'objets distincts du Je. En réalité, c'est possible dans la mesure où nous avons une intuition intellectuelle de ce je. Dès lors, la connaissance du moi ne va pas sans la connaissance de l'objet.

Pourtant, il y a plus. La connaissance de l'objet extérieur est immédiate et primitive.[1] En d'autres termes, elle ne suppose pas au préalable la connaissance distincte du moi comme objet. Ce n'est que secondairement, par réflexion sur cette connaissance primitive que nous découvrons le caractère de spontanéité, de synthèse active, par lequel nous nous opposons comme sujets, au donné externe.

Mais, il y a ici un dualisme en tant que la connaissance est une prise de contact inintelligible avec un objet qui est inconnaissable à la pensée même. Cette pensée ne trouve pas en elle-même tout le connaissable.

En fin, résumons cet idéalisme kantien.

---

1) «L'expérience interne elle-même n'est possible que médiatement et par le moyen de l'expérience externe». Et cette phrase implique que l'a priorité C.R.P., t.I, p. 232, n'est pas absolue à tous les points de vue puisqu'il reste bien entendu qu'elle ne peut s'exercer que sur un donné. Nul objet ne peut être pensé s'il n'est préalablement donné.

qualités secondaires. Kant se borne à dire que, par les sens, nous ne pouvons réellement connaître les choses en soi.[1]

Son idéalisme n'est pas aussi une idéalisme dogmatique comme fait Berkeley. Cet idéalisme a trouvé déjà sa réfutation dans les conclusions de l'Esthétique transcendentale, parce qu'il repose tout entier sur ce préjugé: que l'espace ne pourrait être conçu que "comme une propriété des choses en soi", et puisque l'espace en soi paraît contradictoire, l'existence d'objets dans un pareil espace doit paraître également, une impossible fiction. La thèse kantienne de l'idéalité de l'espace coupe, dans sa racine, la difficulté soulevée par le philosophe anglais : pour qu'un objet sensible puisse recevoir les prédicats de réalité il n'est d'autre spatialité requise que la forme spatiale de l'intuition sensible.[2]

Mais, ce n'est pas une réalité subjective parce que "nous n'imaginons pas seulement les choses extérieures,

---

1) Proleg., p. 53.

2) «L'espace peut être connu par nous a priori avec toutes ses déterminations parce que, aussi bien que le temps, il est en nous avant toute perception ou toute expérience comme forme pure de notre sensibilité, rendant possible toute intuition sensible et par suite aussi tous les phénomènes. D'où il suit que, puisque la vérité repose sur des lois universelles et nécessaires qui sont ses critères, l'expérience chez Berkeley ne peut avoir de critères de la vérité, parce qu'il n'a pas donné aux phénomènes de celle-ci de fondement *a priori :* il s'ensuit qu'ils ne sont qu'illusion ; chez nous, (c'est-à-dire chez Kant), au contraire, l'espace et le temps prescrivent a *priori* à toute expérience possible sa loi qui fournit aussi le critérium certain pour distinguer en elle de l'illusion la vérité». Proleg., p.p. 171 - 172.

ment comme il est représenté dans l'espace et le changement dans le temps comme le représente le sens intime. La raison en est simple et claire. C'est parce que sans les objets dans l'espace il n'y a point de représentation empirique. Donc nous pouvons et nous devons y admettre comme réels des êtres étendus et il en est de même du temps. Mais, cet espace même, ainsi que ce temps et tous les phénomènes avec eux ne sont pas des choses en soi. Le résultat est que cette impossibilité de connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes ne signifie pas que le monde de phénomènes est un monde illusoire. Tant que les intuitions sont dans l'espace et dans le temps elles ne sont pas des objets, parce qu'elles ne se distinguent pas du moi. Par les catégories elles sont liées de telle sorte qu'elles forment un tout solidaire et par là s'opposent au sujet. Ainsi distinguées du moi, elles possèdent vraiment la réalité empirique dont la signification est l'universalité et la nécessité. Il y a plus. Elles se distinguent parce qu'elles apportent quelque chose de l'objet en soi. Celui-ci existe. Alors, si vous ôtez le sujet pensant, il reste cette chose en soi et le donné qui s'y rapporte d'une manière inconnaissable par nous.

Par conséquent, l'idéalisme de Kant n'est pas un idéalisme absolu admettant la seule existence vraie des êtres pensants et leurs représentations. Nier l'existence des choses est une idée qui n'est jamais entrée dans l'esprit de Kant. Celui-ci n'a fait qu'aller un peu plus loin que Locke. Celui-ci avait distingué les qualités premières et les qualités secondaires, et soutenu que les dernières n'existent que dans l'esprit. On ne l'a pas accusé, pour cela, de nier l'existence des choses. Or, Kant se borne à appliquer aux qualités premières ce qu'a dit Locke des

entre une table rase, au sens propre du mot, et un sujet connaissant? Le sujet, quel qu'il soit, a une nature, une forme, et cela est quelque chose de propre et d'original.

Ainsi tandis que le réalisme se représente la connaissance comme l'acte d'un sujet immobile, on se représente, avec Kant, la connaissance comme le résultat d'une action commune de l'objet et du sujet. Il n'y a pas d'un côté l'objet, de l'autre le sujet; mais il y a, à la fois, objet et sujet confondus dans un acte indivisible.

En quel sens doit on comprendre la part faite à l'objet?

D'après Descartes, les qualités premières, à savoir l'étendue et le mouvement, sont objectives. Selon Kant, au contraire, ce sont les qualités premières qui sont subjectives, puisqu'elles sont formées par l'esprit. Et nous ne pouvons connaître les choses que par rapport à cette forme, c'est-à-dire en tant que phénomènes.

Il faut distinguer phénomène et apparence. Le système de Kant convertit tout objet de connaissance en phénomène et non pas en apparence.[1] Il existe réelle-

---

1) Ici Kant insiste sur la distinction entre les deux en tant que l'apparence n'est impliquée que dans le jugement. «En effet la vérité ou l'apparence n'est pas dans l'objet, en tant qu'il est perçu, mais dans le jugement que nous portons sur ce même objet, en tant qu'il conçu. Si donc on peut dire justement que les sens ne trompent pas ... c'est parce qu'ils ne jugent pas du tout. Par conséquent c'est uniquement dans le jugement ... qu'il faut placer la vérité aussi bien que l'erreur, et partant aussi l'apparence qui nous invite à l'erreur». C.R.P. t. I, p. 283.

CHAPITRE SEPTIEME

L'IDEALISME TRANSCENDENTAL

Nous reservons l'appellation l'idéalisme à toute philosophie qui déduit les lois de la nature à partir des lois de l'esprit.[1] Donc l'idéalisme renvoie à l'idée, et on peut dire que l'idéalisme est une philosophie de l'idée. Le réalisme est le contraire. Le rapport fondamental sur quoi roule tout le débat de l'idéalisme et du réalisme, c'est celui de l'idée et du réel. Dans le premier cas le réel se règle sur l'idée, dans l'autre l'idée se règle sur le réel.

D'après Kant, les idées de la raison sont des règles pour l'usage de l'entendement. Si l'esprit y était conçu comme réceptif, occupé seulement à contempler une vérité préexistante, le centre de gravité serait situé hors du sujet, et nous retomberions du côté du réalisme. Pour qu'il y ait idéalisme il faut que la vérité soit l'œuvre du moi.

Mais, en quel sens le moi, d'après Kant, élabore-t-il ?

D'après Kant, l'esprit apporte quelque chose de lui-même dans la connaissance, De même que l'action de l'objet est nécessaire l'action du sujet l'est également. Autrement, quelle différence y aurait-il entre la statue de Condillac et un être vraiment sentant ? Quelle différence

---

1) On entend actuellement par idéalisme la tendance philosophique qui consiste à ramener toute existence à la pensée, au sens plus large du mot pensée. «L'idéalisme s'oppose ainsi au réalisme ontologique qui admet une existence indépendante de la pensée». Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie. t. I, p. 320.

Ce dernier point, réduisant la métaphysique à exprimer la fonction **a priori** du sujet connaissant, est évidement le point de vue où l'on doit définir la métaphysique comme une science transcendentale.

Ici, je transcris le texte suivant la Critique de la raison pure pour expliquer le sens du mot "transcendental".

"J'appelle transcendentale, toute connaissance qui s'occupe; non pas précisément des objets, mais de notre manière de connaître les objets, pour autant que cette connaissance est possible **a priori**".[1]

Dans ce sens, et dans ce sens seulement, on peut appeler la métaphysique de Kant, une métaphysique transcendentale.

Mais quel est le résultat de cette métaphysique ?

Le résultat est qu'il n'y a pas de vérités éternelles, pas d'idées innées actualisées en l'âme avant toute expérience, pas d'intelligibles transcendants, mais une exigence de regularité, un besoin de lier les représentations suivant des lois universelles et nécessaires.

Pourtant, est-ce que cela veut dire que Kant est un idéaliste ? Et en quel sens ?

---

1) Op. cit., t. I, p. 55.

me science" et il a constitué "le fondement de la métaphysique des moeurs". Ce n'est donc pas juste de dire que Kant se propose d'abolir la métaphysique.

Mais quelle sorte de métaphysique Kant va-t-il constituer ?

La raison pure parvient à une unité absolue de l'expérience. Et le système des idées est un système de l'expérience en même temps.

Mais l'absolu est un principe synthétique **a priori.** Il est **a priori,** parce que l'absolu n'est pas un fait de l'expérience. Il est synthétique, parce que l'idée de vérités conditionnées de proche en proche n'est pas contenue dans l'idée d'un absolu.

A cette raison on peut dire que la métaphysique est une science contenant des principes et non pas des jugements, synthétiques et **a priori.** Mais à cette condition, que ces principes ne sont pas constitutifs mais régulateurs.

Le résultat de tout cela est que la raison n'a pas le droit de fonctionner librement, élaborer librement des idées et même un système d'idées et opérer en quelque sorte dans le vide. Il faut que la raison travaille sur des connaissances objectives, nées du concours de l'intuition et du concept pur et fasse sur elles un travail, en les réunissant en système pour les mettre en ordre.[1]

---

1) «Sous le gouvernement de la raison nos connaissances en général ne doivent pas former une rapsodie, mais un système, et c'est seulement à cette condition qu'elles peuvent soutenir et favoriser les fins essentielles de la raison. J'entends par système l'unité des diverses connaissances sous une idée». Op. cit., t .II, p. 272.

construction des concepts, puisque ces concepts, se rapportant à une intuition a priori, peuvent être donnés dans l'intuition pure indépendamment de tout datum empirique.[1]

Dès qu'il ignore toutes les limites de ces deux usages, le métaphysicien glisse du champ de la sensibilité sur le terrain des concepts purs et même transcendantaux où il ne trouve ni terre solide qui le supporte, ni eau qui lui permette de nager.

Donc la métaphysique ne contient aucun jugement synthétique par concepts.[2] Et elle serait condamnée si elle ne procédait par analyse de concepts, et si elle procédait par construction des concepts elle serait transcendante et en contradiction avec la critique de la raison pure.

De cette manière la métaphysique est ruinée. Mais ce n'est pas dire que Kant veut ruiner toute espèce de métaphysique. Rien n'est moins fondé que cette proposition qui dit que Kant a fini avec la métaphysique. C'est le contraire qu'il faut dire. Il faut dire qu'il a renouvelé la métaphysique, qu'il lui a ouvert une voie nouvelle, qu'il lui a fourni des aliments nouveaux. Kant veut seulement ruiner la métaphysique dogmatique qui prétend dépasser le champ de l'expérience et constituer des jugements synthétiques a priori. En effet, Kant a jeté les bases d'une "métaphysique qui pourra se présenter com-

---

1) Op. cit., t. II, pp. 201 — 202.
2) «La raison pure tout entière ne contient pas, dans son usage purement spéculatif, un seul jugement directement synthétique par concepts... elle n'est capable de porter, au moyen des idées, aucun jugement synthétique qui ait une valeur objective». Op. cit., t. II, p. 210.

Il suit de là que la philosophie s'en tient à des concepts généraux, tandis que les mathématiques ne peuvent rien faire si le concept n'est pas **in concreto**, non pas d'une manière empirique, mais d'une intuition **a priori**.

Que l'on donne à un philosophe le concept d'un triangle : il peut analyser le concept de la ligne droite ou celui d'un angle ou celui du nombre trois et par conséquent il n'arrivera pas à d'autres propriétés qui ne sont pas contenues dans ces concepts.

Mais que l'on soumette cette question au géomètre ; il commence par construire un triangle et arrive par une chaîne de raisonnements, guidée par l'intuition, à des concepts nouveaux.(1) D'où il suit que la science mathématique s'explique par une simple phrase : elle fait ses propres objets. Et le premier mathématicien découvrit qu'il ne devait attribuer aux choses que ce qui résulterait nécessairement de ce que lui même y avait mis, conformément à son concept.(2) Or, la mathématique qui fait ses objets offre le modèle d'un savoir parfait qui doit sa perfection non seulement à la nécessité et la coïncidence avec le réel, mais à ce que cette coïncidence est assurée, puisque le réel s'épuise dans l'acte qui élabore le sujet.

Il y a donc deux usages de la raison qui sont très différents dans leur marche. L'usage discursif qui se fonde sur des concepts, puisque nous n'y pouvons rien faire que de ramener sous des concepts des phénomènes, qui ne peuvent être déterminés qu'empiriquement, c'est-à-dire **a posteriori**. Le second usage intuitif qui se fonde sur la

---

1) Op. cit., t. II, p. 196.
2) Op. cit., t. I, p. 19.

de Kant un fait, une réalité d'ordre historique : l'accord des savants répond à la vérité nécessaire de la science. C'est pourquoi Kant ne croit pas avoir besoin d'une démonstration : la science est son point de départ.

En ce qui concerne la métaphysique, à quelle condition existe-elle ? Autrement dit, à quelle condition estelle possible ? La métaphysique existe comme un fait, puisque nous sommes capables de formuler des propositions métaphysiques. Mais de quel droit faisons-nous ces propositions ?

En effet, la métaphysique n'a pas le droit de constituer des jugements synthétiques a priori, comme veut la métaphysique dogmatique. La racine de cette incapacité se trouve dans l'analogie entre la connaissance philosophique et la connaissance mathématique. Les dogmatiques espèrent pouvoir s'étendre avec autant de solidité que dans le domaine de la mathématique, en appliquant la même méthode employée dans ce domaine. Pourtant, la méthode n'est pas identique.

La connaissance philosophique est la connaissance rationnelle par concepts et la connaissance mathématique est la connaissance rationnelle par construction des concepts. Construire un concept, c'est représenter a priori l'intuition qui lui correspond. La construction d'un concept exige donc une intuition non empirique. Pourtant, le concept philosophique ne peut se rapporter à une intuition que par l'expérience. Donc l'intuition doit être empirique.[1]

---

1) Op. cit., t. II, p. 194.

Et quand un jugement est-il synthétique ? Il y a deux termes dans un jugement : un sujet et un prédicat ; entre eux peuvent exister diverses relations. Le jugement analytique est celui où le prédicat existe d'avance contenu dans le sujet. Par exemple, quand je dis : tous les corps sont étendus, c'est là un jugement analytique. Car je n'ai pas besoin de sortir du concept que j'attache au corps pour trouver l'étendue et l'unir avec lui. Mais si je dis : tous les corps sont pesants, il n'en va plus de même : la pesanteur est entièrement différente de ce que je conçois dans l'idée que je me fais d'un corps en général. L'addition de ce prédicat forme donc un jugement synthétique.[1]

Mais se pourra-t-il que simultanément l'a priorisme et la liaison synthétique ainsi définis soient présents dans un jugement ? Hume avait très nettement distingué ces deux sortes de liaison, mais il les avait jugées incompatibles : ce qui est **a priori**, disait Hume, ne peut être tel que parce qu'il est analytique ; inversement, une liaison synthétique ne peut être connue qu'**a posteriori** ; par exemple : la causalité.

La réponse à cette objection est facile, d'après Kant. Cette incompatibilité n'existe pas, puisque les mathématiques et la physique contiennent certainement des propositions synthétiques **a priori** : donc vraies, c'est-à-dire nécessaires et universelles. C'était, de son temps, chose communément admise par les savants, et surtout par Newton qui a réalisé, d'après Kant, l'idée de la science parfaite : la science considérée comme démontrant les lois du monde réel, comme ayant une certitude apodictique, fut aux yeux

1) Op. cit., t. I, pp. 44 — 45.

CHAPITRE SIXIEME

LA DEFINITION DE LA METAPHYSIQUE

La métaphysique apparaît à Kant comme un champ de bataille perpétuel. Il semble qu'elle ne puisse se constituer ; les systèmes s'y remplacent sans jamais pouvoir s'établir définitivement.

Pourquoi ?

Parce que la métaphysique ne présente pas les conditions d'une science possible. Elle se propose d'étendre notre connaissance au delà du champ de l'expérience.

La science, proprement dite, comprend des jugements à la fois synthétiques et **a priori.** De tels jugements sont possibles puisqu'ils sont à la base des mathématiques et de la physique pure.

A quel signe reconnaître qu'un jugement est **a priori ?** A ce qu'il est universel et nécessaire. Des jugements sont **a priori** si par eux nous affirmons que telle ou telle chose existe universellement et nécessairement.[1]

---

1) «L'expérience nous enseigne bien qu'une chose est ceci ou cela, mais non pas qu'elle ne puisse être autrement. Si donc, en premier lieu, il se trouve une proposition qu'on ne puisse concevoir que comme nécessaire, c'est un jugement *a priori*... En second lieu, l'expérience ne donne jamais à ses jugements une universalité véritable ou rigoureuse... Si donc on conçoit un jugement comme rigoureusement universel, c'est-à-dire comme repoussant toute exception, c'est que ce jugement n'est point dérivé de l'expérience... La nécessité et l'universalité absolue sont donc les marques certaines de toute connaissance *a priori* et elle sont elles-mêmes inséparables». C.R.P., t. I, p. 39.

Ce ne sont pas des substances, des objets hors de nous, mais seulement des idées, par lesquelles nous pouvons construire l'expérience en général.

Sans les idées, le système reste incomplet et perd par conséquent sa valeur, puisqu'il faut faire appel à un inconditionné.

Sans elles, en effet, la philosophie transcendantale, pourra élever ses prétentions au niveau des sciences mathématiques et physiques dont les jugements sont à la fois synthétique et a priori.

Les idées ainsi comprises résolvent le problème fondamentalement posé à la métaphysique. En quel sens ?

conditions naturelles tiraient leur unité d'une absolue totalité.

La troisième idée de la raison pure qui est l'être considéré comme la cause unique et parfaitement suffisante de toutes les séries cosmologiques. L'idée de cet être, comme toutes les idées spéculatives, ne signifie rien d'autre que ceci : la raison "ordonne de considérer tout enchaînement dans le monde d'après les principes d'une unité systématique, par conséquent comme si tous étaient sortis d'un être unique comprenant tout.[1]

Mais quel est le rapport entre ces trois idées ?

Dieu, le monde et l'âme constituent une trinité d'idées. Mais ces trois idées ne doivent pas être mises sur le même plan. Dieu et le monde sont idée d'objet. L'idée de l'âme est, au contraire, l'idée d'un sujet.

Comme l'activé pensante du sujet est justement ce qui met en rapport l'idée du monde avec l'idée de Dieu, l'idée du sujet est plus primitive que les deux autres. Elle est l'idée d'une activité opérante, tandis que les autres sont des idées d'objets, produits par la pensée.[2]

---

1) Op. cit., t. II, pp. 175 — 178.
2) Il faut citer ici ce que Kant dit dans son oeuvre «Opus Postumum». «Le point de vue suprême de la philosophie transcendantale dans le système des deux idées de Dieu, le monde, et le sujet réunissant ces deux objets, l'être pensant dans le monde». «Dieu, le monde, et ce qui les réunit tous deux en un système, le principe pensant de l'homme dans le monde». «Dieu et le monde sont les deux objets de la philosophie transcendantale et il y a l'homme pensant. Le sujet qui les relie en une proposition». R. Daval :La métaphysique de Kant, p. 385.

Ensuite les antinomies de la raison pure quand les idées cosmologiques passent la synthèse jusqu'à un degré qui dépasse toute expérience possible. Tandis que l'idée ne fait que prescrire à la synthèse dans la série des conditions une règle qui permet à la raison de s'élever, au moyen de toutes les conditions subordonnées les unes aux autres, du conditionnel à l'inconditionnel qui ne se trouve point du tout dans l'expérience.

Enfin les preuves de la raison spéculative en faveur de l'existence d'un être suprême qui résulte d'admettre l'idéal comme hypostatique, comme un être réel, et l'on impose ensuite, violemement, des fins à la nature, au lieu de les chercher par la voie d'investigation physique. De cette façon la téléologie, qui ne devrait servir que pour compléter l'unité de la nature suivant des lois générales, tend plutôt à la supprimer.(1)

Il suit de tout cela que l'on ne peut prendre l'idée que d'une manière problématique afin d'envisager toute liaison des choses du monde sensible comme si elles avaient leur principe dans cette idée.

Prenons la première idée qui est l'idée de l'âme. Elle ne représente autre chose que le schème d'un concept régulateur et elle explique tous les phénomènes antérieurs comme appartenant à un objet unique, toutes les facultés comme dérivées d'une unique faculté première, et tout changement comme faisant partie des états d'un seul et même être permanent.

La seconde idée régulatrice de la raison est le concept du monde. Il est envisagé comme si la série des

1) Op. cit., t. II, p. 182.

L'intuition ne peut nous fournir les éléments de l'idée de Dieu, parce qu'elle est sensible. Les catégories doivent être conformes aux intuitions et par conséquent elles se trouvent réalisées dans les phénomènes. Donc les catégories ne sont pas l'idéal ou l'unité du tout que cherche la raison, parce que c'est une tendance nécessaire et naturelle de la raison de rechercher les conditions totales de l'existence. Au dessus de catégories il y a l'idéal; c'est une unification des lois de la nature. Ainsi nous nous élevons à l'idéal.[1]

Mais quand au lieu de se servir de l'usage de l'idée comme d'un principe purement régulateur on l'emploie (ce qui est contraire à la nature d'une idée) comme un principe constitutif, le premier inconvenient qui en résulte est la raison paresseuse parce qu'on regarde son investigation de la nature comme absolument achevée et que la raison se livre au repos comme si elle avait entièrement accompli son œuvre.[2]

Le second vice qui résulte d'une fausse interprétation du principe de l'unité systématique est celui de la raison renversée.[3]

De ce second vice nous avons les quatre paralogismes de la psychologie pure qui sont :

1) L'âme est une substance.

2) Simple quant à sa qualité

3) Identique quant aux différents temps où elle existe.

4) En rapport avec des objets possibles dans l'espace..[4]

---

1) Op. cit., t. II, p.p. 105 - 108.
2) Op. cit., t. II, p. 180.
3) Op. cit., t. II, p. 182.
4) Op. cit., t. I, p. 318.

par rapport à l'existence, à savoir la nécessité naturelle absolue.[1]

Voici les idées que l'on appelle idées cosmologiques parce que l'on comprend par le mot «monde» l'ensemble de tous les phénomènes et que nos idées ne poursuivent l'inconditionnel que parmi les phénomènes.[2]

Tant que ces idées ne sont tenues par l'esprit que pour des concepts abstraits d'une totalité des conditions, la critique n'y fait point opposition. Mais l'illusion dialectique consiste précisément à considérer ces idées comme des objets connaissables.

Or, dès que la raison prétend prolonger au delà des limites de l'expérience, elle s'engage dans des contradictions et engendre des antinomies qu'elle se trouve hors d'état de résoudre et elle tomberait inévitablement dans le scepticisme.

Faute d'une intuition à laquelle les idées puissent s'appliquer, elles ne peuvent nous représenter aucun objet. Ce sont de simples formes de pensée qui donnent aux catégories une unité systématique, ce sont des lois ou des principes, et non des êtres.

Or, si la raison cherche à donner aux idées elles-mêmes une unité systématique, elle est amenée à les réunir en un idéal. L'idéal en qui s'unifie toutes les idées de la raison est Dieu, concu dans le sens transcendantal.

Comment nous élevons-nous à cet idéal?

---

1) Op. cit., t. I, p. 343.
2) Op. cit., t. I, p. 346.

Pour en déterminer le tableau, il suffit, une fois de plus, de remonter aux catégories, dont jamais, dit Kant, l'utilité ne s'est montrée plus manifeste. Ces idées ne sont que les catégories étendues jusqu'à l'absolu. En effet "c'est seulement de l'entendement que peuvent émaner les concepts purs et transcendantaux ;que la raison ne produit proprement aucun concept, mais qu'elle ne fait qu'affranchir le concept de l'entendement des restrictions inévitables d'une expérience possible".[1] La raison fait ainsi de la catégorie une idée transcendantale pour donner une absolue perfection à la synthèse empirique en la poursuivant jusqu'à l'inconditionnel. Par cela seul les idées ne sont rien que des catégories élevées jusqu'à l'absolu. Mais les catégories, proprement dites ici, sont celles où la synthèse constitue une série. Ensuite c'est proprement l'inconditionnel seul que la raison cherche dans cette synthèse des conditions. Mais cet inconditionnel est une idée qui n'est pas renfermée dans le champ de l'expérience parce qu'elle est absolue.[2]

1) L'idée de la totalité absolue de l'assemblage de tous les phénomènes donnés, par rapport au temps écoulé, à savoir le commencement du monde.

2) L'idée de l'achèvement absolu de la division d'un tout phénoménal donné, par rapport à l'espace, à savoir la simplicité.

3) L'idée de la série complète des causes, par rapport aux causes, à savoir la spontanéitté absolue ou la liberté.

4) L'idée de la série complète des êtres dépendants,

---

1) Op. cit., t. I, p. 339.
2) Op. cit., t. I, pp. 343 — 344.

La psychologie rationnelle a la prétention de connaître la nature absolue de l'âme en se passant de toute expérience externe et interne. De ce simple jugement : je pense, cette psychologie veut, par voie de déduction, tirer la science entière de l'être pensant. Si une telle démarche est possible, si du fait de la pensée on peut déduire la nature substantielle du moi, la critique tout entière est ruinée ; parce qu'une fois le premier pas fait en dehors du monde sensible, comment empêcher la raison de s'aventurer plus avant dans le champ des noumènes.

Pour connaître un objet, la pensée en général ne suffit pas, il faut une intuition à laquelle s'applique cette pensée. Or, quand je dis, je pense, j'énonce simplement la condition générale à laquelle se subordonnent tous mes concepts. Il faut, pour que je me connaisse moi-même, qu'une intuition intellectuelle fournisse une matière à cette forme générale et vide de la pensée. Cet n'est donc point par l'analyse de la pensée en général que je pourrai attribuer au moi des prédicats tels que la substantialité, la simplicité, l'identité et la personnalité. Cette attribution suppose une synthèse, qui demeure, à défaut d'une intuition intellectuelle, dénuée de valeur et même de signification.

Il en résulte que la conception de l'idée d'une âme persistante et substantielle n'est pas objective.[1]

Prenons la deuxième idée prise, faussement, comme une unité absolue des conditions objectives du phénomène. Cette unité est ce qu'on appelle monde, et les idées que forme la raison sont les idées cosmologiques.

Quelles sont ces idées ?

---

1) Op. cit., t. I, pp. 316 — 321.

suivant que l'on applique cette idée ou bien directement à un objet ou bien seulement à l'usage de l'entendement en général par rapport aux objets auxquels il a affaire.

L'objet de l'idée est un objet en idée, puisque, faute d'intuition intellectuelle, nous ne pouvons pas le concevoir d'après les concepts de réalité, de substance, de causalité.[1]

Ces concepts, comme nous l'avons montré, ne peuvent pas être appliqués à quelque chose de tout à fait distinct du monde sensible. Donc l'objet de l'idée n'est pas admis en soi comme quelque chose de réel. Et si nous négligeons de restreindre cette idée à un usage purement régulateur la raison s'égare de diverses manières, parce qu'elle abandonne le sol de l'expérience pour s'élancer au delà de ce sol dans l'incompréhensible.

Ainsi la raison pure ne nous promet rien de moins que d'étendre nos connaissances au delà de toutes les limites de l'expérience et elle ne contient, si nous la comprenons bien, que des principes régulateurs qui prescrivent une unité plus grande que celle qui peut atteindre l'usage empirique de l'entendement.

---

1) «Les concepts de la réalité, de la substance, de la causalité, même ceux de la nécessité dans l'existence, n'ont, en dehors de l'usage par lequel ils rendent possible la connaissance empirique d'un objet, aucun sens qui détermine quelque autre objet». Op. cit., t. II, p. 172. Et ce texte «Si nous jetons nos regards sur l'objet transcendantal de notre idée, nous voyons que nous ne pouvons pas supposer son existence en soi d'après les concepts de réalité, de substance, de causalité, puisque ces concepts n'on pas la moindre application à quelque chose de tout à fait distinct du monde sensible». Op. cit., t. II, p. 173.

CHAPITRE CINQUIEME

L'USAGE DE L'IDEE COMME SCHEME

Le but final de la raison pure est de ne se rapporter qu'aux connaissances de l'entendement pour leur donner une unité systématique. Cette unité est l'unité du système et elle n'a pour la raison qu'une utilité subjective, c'est-à-dire qu'elle n'en favorise pas l'extension sur les objets. Autrement dit, cette unité n'a pas pour la raison l'utilité objective d'un principe qui l'étend en dehors de l'expérience, mais l'utilité subjective.[1]

Donc l'idée de cette unité ne peut pas être constitutive servant à étendre notre connaissance à plus d'objets que l'expérience n'en peut donner, mais régulatrice de l'unité systématique des éléments divers de la connaissance empirique. A cette condition l'idée est immanente limites de l'expérience. "Nous nommerons immanents les principes dont l'application se tient absolument renfermée dans les limites de l'expérience possible, et transcendants ceux qui sortent de ces limites".[2]

Il suit de ceci que ce n'est pas l'idée en elle-même, mais seulement son usage[3] qui peut, par rapport à l'expérience possible, être transcendant ou immanent,

---

1) Op. cit., t. II, p. 174.
2) Op. cit., t. I, p. 285.
3) «Les idées de la raison pure ne peuvent jamais être par elles-mêmes dialectiques, et leur abus seul peut faire qu'il en résulte une apparence trompeuse ; car il est impossible que ce tribunal suprême de tous les droits et de toutes les prétentions de notre spéculation renferme lui-même des illusions et des prestiges originels». Op. cit., t. II, p. 167.

de systématisation[1] tandis que le schématisme des concepts est synonyme d'objectivité.

Mais à qu'elle condition les idées comme des schèmes donnent-elles une signification aux connaissances de l'entendement ? Ou pour parler exactement, quel est l'usage des idées comme des schèmes ?

---

1) «C'est la déduction transcendantale de toutes les idées de la raison spéculative, non pas comme principes constitutifs servant à étendre notre connaissance à plus d'objets que l'expérience n'en peut donner, mais comme principes régulateurs de l'unité systématique des éléments divers de la connaissance empirique en générale». Op. cit., t. II, p. 168.

l'entendement doit unir systématiquement ses concepts et au degré où il doit le faire, est indéterminée par elle-même".[1] Et ce sont les idées qui déterminent cette unité[2] de la raison par rapport aux connaissances de l'entendement.

En conséquence, le schème de tous les phénomènes internes et toute la réceptivité est l'idée de l'âme.

Le schème des phénomènes naturels, internes ou externes, est l'idée du monde.

Le schème de l'ensemble de l'expérience possible est l'idée de Dieu.

Il résulte clairement de ce qui précède que le schématisme de l'entendement ne tend qu'à rendre clair l'unité indéterminée de la raison, en d'autres termes, rendre clair "le concept d'une chose en général".[3] Les idées comme schèmes sont donc les seules conditions qui permettent de mettre les connaissances de l'entendement en rapport avec le concept d'une chose en général et de leur donner ainsi une signification.

Dès lors, le schématisme de la raison est synonyme

---

1) Op. cit., t. II, p. 164.

2) Il y a, pour Kant, deux sortes d'unité, technique et architectonique. La première sort du schème qui «n'est pas formé d'après une idée, c'est-à-dire une fin capitale de la raison, mais empiriquement suivant des vues accidentelles». La deuxième «résulte d'une idée où la raison fournit *a priori* les fins et ne les atteint pas empiriquement». Op. cit., t. II, p. 273.

3) Op. cit., t. I, p. 168.

de son intuitus n'est capable que de créer, par le schématisme, son univers de phénomènes : le schématisme ici est équivalent à l'intuition originarius de Dieu qui permet la coïncidence de la connaissance que Dieu a du monde avec la création de ce monde.

Il y a un schématisme des idées de la raison comme il y a un schématisme des concepts de l'entendement. Pourtant, l'application des concepts à leurs schèmes nous donne une connaissance de l'objet. "L'idée de la raison est l'analogue d'un schème de la sensibilité".[1] Ce schème assure l'adaptation de l'entendement à l'intuition pure, malgré leur hétérogénéité. Mais l'hiatus entre raison et entendement est moins grave, puisque ces deux pouvoirs appartiennent à la spontanéité.

La raison n'est dans le fait occupé que d'elle-même et elle ne peut avoir d'autre fonction, puisque ce ne sont pas les objets qui lui sont donnés, mais les connaissances de l'entendement pour acquérir une unité de l'enchaînement,[2] tandis que l'entendement est la faculté de ramener les phénomènes à l'unité au moyen de certaines règles. De plus, la raison dépasse l'expérience puisqu'elle a le pouvoir de pousser le concept pur de l'entendement jusqu'à l'absolu.

Si la raison diffère de l'entendement comment donc se fait l'unification ?

La raison comprend une unité indéterminée par rapport aux connaissances de l'entendement. "L'unité de la raison, par rapport aux conditions sous lesquelles

---

1) Op. cit., t. II, p. 164.
2) Op. cit., t. II, p. 174.

capacité dans laquelle se trouve la réceptivité de fonder à elle seule la représentation. Le divers de l'intuition empirique doit être actualisé pour nous rendre la connaissance. C'est par l'appréhension que la conscience s'empare de cette diversité qu'elle contenait en puissance et en fait une connaissance.[1]

Or, l'appréhension seule ne suffit pas pour fonder la connaissance de l'objet. Elle doit être soumise à la pensée pure d'un objet en général, c'est-à-dire au concept pur de l'entendement. Elle obéit à la quantité dans les axiomes de l'intuition, à la qualité dans les anticipations de la perception, aux catégories de substance, de causalité et d'action reciproque dans les analogies de l'expérience.

En tout cas, le passage de la spantanéité à la réceptivité est appelé le schématisme et c'est l'imagination pure **a priori** qui produit des schèmes.[2] Le schème est une représentation d'un procédé général pour procurer à un concept son image.

Ainsi se comble le fossé entre la spontanéité et la réceptivité et ainsi l'homme, prisonnier de la structure

---

1) Op. cit., t. I, p. 163.
2) «Toute intuition contient une diversité... Or, pour que l'unité de l'intuition puisse sortir de cette diversité, il faut d'abord parcourir les éléments divers et puis les réunir : c'est cet acte que j'appelle la synthèse de l'appréhension, parce qu'il a directement pour but l'intuition, laquelle fournit sans doute une diversité, mais ne peut jamais, sans l'intervention d'une synthèse, produire cette diversité comme telle et en même temps comme renfermee dans une représentation». Op. cit., p. 292.

rendre possible le jugement, et qu'on appelle schème.[1] Le vrai rôle du schématisme sera donc de dominer l'hétérogénéité et de jeter un pont entre spontanéité et réceptivité. Pour la connaissance, deux sortes de représentations sont exigées :

L'intuition, par laquelle un objet est donné, et le concept, par lequel il est pensé.

Dès lors, pour constituer une connaissance à partir de ces deux moments de la connaissance, un autre acte est encore exigé : composer le divers donné dans l'intuition conformément à l'unité synthétique de la conscience qu'exprime le concept. Cet autre acte, c'est l'imagination. L'imagination, en raison de la condition subjective qui seule lui permet de donner aux concepts de l'entendement une intuition correspondante, appartient donc à la sensibilité, mais cependant, "en tant que sa synthèse est une fonction de la spontanéité, qui est déterminante et non pas seulement, comme le sens, déterminable, est... un pouvoir de déterminer la sensibilité **a priori**". Et sa synthèse des intuitions conformément aux catégories doit être "la synthèse transcendantale de l'imagination".[2]

D'abord, l'imagination confère à l'intuition la connaissance. Or, de cette intuition il ne faut pas oublier l'insuffisance propre qui est de ne nous permettre aucune connaissance de l'objet. C'est ce que va faire l'imagination en appréhendant le divers de la connaissance.

Qu'est-ce que l'appréhension ?

L'appréhension est rendue nécessaire du fait de l'in-

---

1) C.R.P., t. I, pp. 161 — 162.
2) Op. cit., t. I, p. 145.

CHAPITRE QUATRIEME

L'IDEE COMME UN SCHEME

Il est manifeste que les historiens de la philosophie paraissent être passés à côté du problème du schématisme et le considèrent comme un moment de la doctrine de Kant. La concision du chapitre consacré au schématisme dans la Critique de la raison pure est très importante. Dans la mesure où la théorie du schématisme sert à expliquer l'apparition de l'objet pensé, elle constitue bien la clef de la nature de l'idée.

La connaissance humaine se fonde sur deux origines distinctes, la sensibilité et l'entendement. La premiere est la faculté de recevoir des impressions et le second est la faculté de lier le divers dans une unité au moyen de règles.

Leur union est nécessaire parce qu'il n'y a pas plus de connaissance par intuition sans concept que par concept sans intuition. L'intuition humaine n'est pas **intuitus originarius** et **l'intellectus** ne se donne pas son propre objet ; l'intuition, par laquelle est donné l'objet, reste aveugle et n'est donc pas véritable connaissance.

Mais affirmer la nécessaire union du concept à l'intuition ce n'est pas encore dire comment elle se fait.

Référer le concept à l'intuition c'est l'acte même du jugement. Pour qu'il nous soit possible de subsumer l'intuition sous un concept, c'est-à-dire juger, la première doit être homogène au second. Mas puisque ils sont hétérogènes, il doit par conséquent exister un principe de médiation entre concept et intuition, principe qui va

principes servant à unifier les connaissances de l'entendement.

Cette distinction entre les concepts et les idées est une chose si importante, que sans cette distinction, la métaphysique est absolument impossible ou n'est tout au plus, qu'une tentative incorrecte de confectionner de pièces et de morceaux, un château de cartes, sans connaître s'ils conviennent à tel ou tel usage. Quand la Critique de la raison pure n'aurait fait que mettre pour la première fois en lumière cette distinction, elle aurait par là contribué davantage à eclaircir notre rechreche dans le domaine de la métaphysique.(1)

Mieux vaut dire encore que les idées ne sont pas des objets. Il est manifeste que Platon à considéré l'idée comme objet. Mais, d'après Kant, ceci est impossible parce que l'idée ne peut pas être représentée et tout ce qui est non représentable ne peut être un objet. L'objet est reçu dans la sensibilité et l'entendement l'objective. Mais il a le droit de le faire, parce que l'objet lui est donné dans l'intuition pure. Or, l'idée pousse à l'absolu le concept objectivant et rien d'absolu ne peut être donné dans l'intuition pure.

Donc quelle est la nature de l'idée ?

Kant dit que l'idée n'est qu'un schème du concept d'une chose en général. Pour comprendre exactement comment l'idée est un schème, on doit expliquer le sens des concepts de schème et de schématisme.

---

1) Proleg. : pp, 107 — 108.

c'est l'expérience qui est la mère de l'apparence. D'où il suit, d'après Platon, que les idées dérivent de la Raison Suprême d'où elles passent dans la raison humaine et qu'au moyen de la réminiscence qu'elle peut rappeler ces idées.

Mais, d'après Kant, les idées sont d'une nature différente. Sans doute, il est impossible de tirer de la nature une idée, parce que celle-ci est ce par quoi on interroge la nature. On ne trouve pas dans la nature de terre pure, d'eau pure ou d'air pur. Pourtant, elle ne nous est pas donnée par la Raison Suprême, mais par la nature même de la raison comme nous l'avons expliqué dans la précédent chapitre.

L'idée est quelque chose qui dépasse sensation et concept. La connaissance est ou intuition ou concept. La première se rapporte immédiatement à l'objet. Le second ne s'y rapporte que médiatement. Le concept est ou empirique ou pur. Le concept pur en tant qu'il a son origine dans l'entendement s'appelle notion. Un concept formé de notions qui dépassent la possibilité de l'expérience est une idée, c'est-à-dire un concept rationnel nécessaire, auquel ne peut correspondre aucun objet donné par les sens.[1]

Donc les idées ne sont ni des intuitions ni des concepts. Ce ne sont pas des intuitions, parce qu'elles ont pour contenu une totalité achevée et nos intuitions ne portent que sur tout les partiels. Pourtant, ce ne sont plus des concepts parce que ce ne sont pas de pures généralités, des règles ou des abstractions. Ce sont des lois ou des

---

1) Op. cit., t. I, pp. 301 — 302.

des erreurs qu'il faut toujours repousser.[1]

La plus importante de ces erreurs, c'est l'idée de la raison pure dans son usage transcendantal.

Rappelons ici l'exposé kantien du platonisme : c'est surtout dans le domaine pratique que l'on trouve des idées. L'idée, d'après Platon, est quelque chose qui non seulement ne dérive pas des sens mais dépasse même les concepts de l'entendement dont s'est occupé Aristote. Platon croit que notre faculté de connaître sent un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler des phénomènes pour les lier et que notre raison s'élève naturellement à des connaissances trop hautes pour qu'un objet, donné par l'expérience, puisse jamais y correspondre, mais qui ne sont pas de pures chimères.[2] Elles sont des idéaux pratiques, servant de norme à l'activité morale. Par exemple, "celui qui voudrait puiser dans l'expérience les concepts de la vertu, ou donner pour type à la connaissance ce qui, en tout cas, ne peut servir que d'exemple ou de moyen imparfait d'explication, celui-là ferait de la vertu une chose équivoque, variable suivant les temps et les circonstances, et incapable de fournir aucune règle. Au contraire chacun s'aperçoit que, si on lui présente un certain homme comme le modèle de la vertu, il trouve dans son propre esprit le véritable original auquel il compare ce prétendu modèle et d'après lequel il le juge lui-même. Et c'est l'idée de la vertu".[3]

En effet, si, à l'égard de la nature, c'est l'expérience qui est la source de la vérité, à l'égard des lois morales,

1) Op. cit., t. I, pp. 285 — 286.
2) Op. cit., t. I, pp. 297 — 298.
3) Op. cit., t. I, p. 298.

duit au point le plus élevé, celle de la spécification nous conduit à tous les points de vue inférieurs et à leur extrême variété, et l'affinité nie qu'il y a de vide dans le vaste cercle de tous les concepts possibles et affirme qu'il n'y a pas de divers genres originaires qui soient isolés et séparés les uns des autres et que tous les genres divers ne sont que des divisions d'un genre suprême, unique et universel, et que toutes les différences des espèces touchent les unes aux autres ; c'est-à-dire, en un mot, qu'il y a toujours entre elles des espèces intermédiaires.

Voilà les trois idées logiques. On ne saurait indiquer dans l'expérience un objet correspondant, puisque chacun comprend une unité qui va beaucoup plus loin que ne peut aller l'expérience. Mais cette unité a une valeur objective, quoiqu'indéterminée, parce qu'elle sert à unifier les connaissances de l'entendement. "Tout principe qui assure **a priori** à l'entendement l'unité complète de son usage se rapporte, bien qu'indirectement, à l'objet de l'expérience. Les principes de la raison... indiquent la marche suivant laquelle on peut mettre l'usage empirique et déterminé de l'entendement complètement d'accord avec lui-même, en le rattachant, autant que possible, au principe de l'unité universelle".[1]

Pourtant, ces idées logiques ne sont pas très importantes parce qu'elles ne renferment pas une illusion transcendantale. Celle-ci est plus importante chez Kant, parce qu'elle repose elle-même sur des principes subjectifs : elle les donne pour des principes objectifs et elle ne cesse pas de se jouer de la raison et de la jeter à chaque instant en

1) Op. cit., t. I, pp. 164 — 165.

qu'à des concepts généraux. Et c'est ce que supposent les philosophes dans cette règle scolastique si connue ; qu'il ne faut pas multiplier les principes sans nécessité. On veut dire par là que la diversité infinie en apparence ne doit pas nous empêcher de soupçonner derrière elle l'unité des propriétés fondamentales.

2) Par celui de la variété de l'homogène sous des espèces inférieures. Kant veut dire qu'au principe logique des genres qui postule l'identité, est opposé un autre principe, celui des espèces, qui, malgré l'accord des choses sous un même genre, a besoin de leur variété et de leur diversité.

Dans le premier cas l'entendement pense beaucoup de choses sous de concepts, tandis que dans le second il pense davantage sous chacun d'eux. Mais ce dernier a pour but la perfection systématique de toutes les connaissances, c'est à quoi on tend lorsque, commençant par le genre, on descend aux variétés qui peuvent y être, contenues et qu'on cherche ainsi à donner de l'étendue au système, de même que dans le premier cas, en remontant au genre, on cherche à lui donner de la simplicité.

3) Mais pour compléter l'unité systématique, la deuxième loi y joint encore la loi de l'affinité de tous les concepts, c'est-à-dire une loi ordonne de passer continuellement de chaque espèce à chaque autre au moyen de l'accroissement graduel de la diversité. Il suit de là que la dernière résulte de l'union que l'on établit entre les deux premières lois lorsqu'en s'élevant à des genres supérieurs aussi bien qu'en descendant à des espèces inférieures on accomplit en idée l'unité systématique.

On doit remarquer ici que l'homogénéité nous con-

CHAPITRE TROISIEME

LA NATURE DE L'IDEE

La connaissance tend à l'unité, mais par la seule application des catégories l'esprit n'obtient que des séries parallèles. C'est une unité distributive[1] Pour obtenir une unité systématique et parfaite, il faut faire converger les séries.[2] Cela n'est pas possible avec les seules caté gories. Rien dans les catégories ne dit que les séries doivent aboutir à un point commun. Il faut pouvoir classer les phénomènes au moyen du raisonnement comme nous avons dit dans le précédent chapitre. Mais ce raisonnement suppose des genres et des espèces.

Quelle est la nature des genres et des espèces ?

Ce sont des idées logiques servant à unifier la système. Ces idées ou ces principes sont au nombre de trois :

1) Par le principe de l'homogénéité de divers sous des genres supérieurs, puisque l'entendement n'a à faire

---

1) Op. cit., t. II, p. 150

2) «L'unité des principes, voilà ce qu'exige la raison pour mettre l'entendement parfaitement d'accord avec lui-même, de même que l'entendement soumet à des concepts la diversité des intuitions et par là les relie entre elles. Mais un tel principe... n'est qu'une loi subjective de cette économie dans l'usage des richesses de notre entendement, qui consiste à en ramener généralement tous les concepts au plus petit nombre possible». Op. cit., t. I, p. 292.
En outre ce texte «Elle (la raison) ne crée pas de concepts, mais elle les ordonne seulement et leur communique cette unité qu'ils peuvent avoir dans leur plus grande extension possible, c'est-à-dire par rapport à la totalité des séries, à laquelle n'atteint pas l'entendement». Op. cit., t. I,, p. 150.

Dans la seconde forme, toute majeure hypothétique exprime la dépendance d'un conditionné par rapport à une condition : Si A est, B est. Le raisonnement hypothétique tend vers un inconditionné qui assure "l'unité absolue de la série des conditions du phénomène" savoir l'idée du monde et c'est l'objet de la cosmologie.

Reste la dernière forme ; tout rapport disjonctif marque un effort pour totaliser une pluralité sous une unité. Le terme idéal d'un pareil effort permet d'embrasser l'ensemble des objets partiels en lesquels peut se répartir disjonctivement la notion d'objet en général. Les raisonnements disjonctifs nous conduisent donc à nous représenter "l'unité absolue de la condition de tous les objects de la pensée en général" savoir l'idée de Dieu et c'est l'objet de la théologie.

Remarquons ici que cette déduction des idées est conforme aux autres parties du système, parce que l'objet de la raison n'est pas l'être mais les connaissances de l'entendement en tant qu'elles doivent être complètes. C'est en ce sens que la raison requiert un sujet absolu, une cause absolue et une raison absolue de la solidarité des choses. Donc ce n'est pas un absolu quelconque que la raison cherche, c'est l'absolu en l'opposant "à ce qui n'a qu'une valeur comparative ou n'a de valeur que sous un certain rapport ; car cette dernière valeur est restreinte à des conditions, tandis que la première est sans restriction."[1]

Or, l'absolue totalité dans la synthèse des conditions ne signifie que l'idée. Quelle est la nature de l'idée ?

---

1) Op. cit., t. I, p. 305.

règle (majeure) au moyen de l'entendement. Ensuite, je subsume une connaissance sous la condition de la règle (mineure) au moyen de l'imagination. Enfin je détermine ma connaissance par le prédicat de la règle (conclusion) et par conséquent **a priori** au moyen de la raison.[1] Soit le raisonnement : tous les hommes sont mortels ; Socrate est homme, donc Socrate est mortel. Sous la condition de la mortalité, qui est l'humanité, je subsume cette connaissance que Socrate est homme. Aussi le rapport que représente la majeure, comme règle, entre une connaissance et sa condition, constitue-t-il diverses espèces de raisonnements.

Comme Kant a trouvé l'origine des catégories dans les quatre fonctions de tous les jugements de l'entendement, il est tout naturel de rechercher l'origine des éléments inconditionnels dans les trois sortes de raisonnements, savoir : les raisonnements catégoriques, les hypothétiques et les disjonctifs.[2]

La forme de premier raisonnement : A est B
La forme de deuxième raisonnement : Si A est, B est
La forme de troisième raisonnement : A est ou B ou C ou D

Considérons d'abord la première forme. La raison, à travers des sujets et des prédicats, doit tendre vers un principe premier dont le sujet logique ne puisse plus d'aucune façon faire fonction de prédicat dans autre jugement. L'inconditionné, dans le jugements catégoriques, c'est donc "l'unité absolue de sujet" savoir l'idée de l'âme et c'est l'objet de la psychologie.

1) Op. cit., t. I, p. 291.
2) Op. cit., t. I, p. 303.

Mais cette majeure elle-même, qui, d'une part, domine une multitude de concepts particuliers, qu'elle enveloppe de son unité, peut aussi, d'autre part, se rattacher, comme conclusion à des principes plus élevés, plus généraux. C'est-à-dire que les conditions qu'elle exprime, n'étant pas dernières et inconditionnées, demeurent dépendantes d'une serie d'autres conditions, de plus en plus reculées, dont la limite théorique ne peut être qu'une condition absolument ultime et totalement indépendante. "On voit donc que le principe propre de la raison en général dans son usage logique est de trouver pour la connaissance conditionnelle de l'entendement l'élément inconditionnel qui doit en accomplir l'unité".[1] Cet élément inconditionnel que la raison cherche est plus haut qu'une expérience possible n'en peut donner. Donc il est construit et non pas donné. Il représente une connaissance qui ne peut pas être adéquate à aucune expérience possible. Il suit de là que "la raison n'a point de rapport immédiat avec les objets ou avec l'intuition que nous en avons, mais seulement avec l'entendement et ses jugements, lesquels s'appliquent immédiatement aux sens et à leur intuition pour en déterminer l'objet".[2]

Grâce à ce mouvement regressif, qui fait remonter la raison, de conditions en conditions, vers les conditions qui sont absolument dernières, l'ensemble des connaissances humaines prend la forme d'un système de plus en plus étroitement enchaîné.

Mais en quoi consiste essentiellement le raisonnement ? Dans tout raisonnement, je conçois d'abord une

1) Op. cit., t. I, p. 293.
2) Op. cit., t. I, p. 293

La hiérarchie elle-même se définit par le rapport du pouvoir de connaître avec l'objet à connaître. La sensibilité permet le contact immédiat avec l'objet. L'entendement s'en éloigne déjà, puisque le concept émane de l'activité du Je transcendantal, mais il n'a pourtant de signification qu'en fonction de l'expérience sensible, les concepts sont des "clefs pour des expériences possibles.[1]

La raison est encore plus haute, parce qu'elle ne se rapporte jamais immédiatement à l'expérience, mais à l'entendement, aux connaissances diverses, au moyen de certains principes.

Que veut dire : connaissance par principes ? C'est une connaissance où je reconnais le particulier dans le général au moyen de concepts.[2] En d'autres termes c'est inférer une connaissance d'autres connaissances.

Il y a des inférences immédiates, celles que les logiciens appellent des conversions, c'est-à-dire que le jugement conclu est tiré du premier sans l'intermédiaire d'une troisième idée. La conclusion se nomme alors immédiate, ou "conclusion de l'entendement"[3] comme dit Kant.

Les vraies inférences sont les raisonnements qui supposent toujours l'intermédiaire d'une proposition entre le principe et la conclusion, ou, si l'on préfère, sont toujours réductibles à la forme du syllogisme, dans lequel la majeure énonce une règle générale.

---

1) Op. cit., t. I, p. 297.
2) Op. cit., t. I, p. 288.
3) Op. cit., t. I, p. 290.

CHAPITRE DEUXIEME

LA RAISON

L'œuvre de l'entendement s'arrête aux synthèses de phénomènes. La raison va plus loin. Alors que l'entendement se borne à grouper les phénomènes sous l'unité de règles conceptuelles, la raison unifie les règles mêmes de l'entendement sous des principes.[1]

Les deux facultés introduisent l'unité dans la diversité ; mais l'une opère sur les phénomènes et ne va pas au delà de la l'unité multipliée des objets empiriques ; l'autre opère sur les connaissances déjà élaborées par l'entendement et s'efforce d'y introduire une unité plus haute, dont le type idéal n'est autre chose que l'unité absolue.[2]

Donc dans l'hiérarchie des fonctions pour arriver à la connaissance systématique, la raison domine : elle occupe l'étage le plus élevé.[3]

La sensibilité est en bas, la raison en haut, l'entendement au milieu.

---

1) C.R.P., t. I, p. 289.

2) «Elle (la raison) ne se rapporte jamais immédiatement à l'expérience, mais à l'entendement, aux connaissances diverses duquel elle communique *a priori*, au moyen de certains concepts, une unité que l'on peut appeler notionnelle et qui est essentiellement différente de celle qu'on peut tirer de l'enténdement». Op. cit., t. I, pp. 289 — 290.

3) «Cette dernière faculté (la raison) est la plus élevée qui soit en nous pour élaborer la matière de l'intuition et ramener la pensée à sa plus haute unité». Op. cit., t. I, p. 287.

mesure. "La mathématique a la sienne en elle-même, l'histoire, la théologie la trouvent dans des livres profanes ou sacrés, la science de la nature et la médecine dans la mathématique et dans l'expérience". [1]

D'où il suit que ces sciences ne remplissent pas encore l'esprit. Il y a toujours un espace jalonné pour la raison pure. Elle réclame quelque chose qui la satisfait "sans la mettre en mouvement pour servir d'autres vues".[2] C'est donc sur le terrain de la métaphysique que toutes les autres connaissances et même toutes les autres fins se rencontrent et s'unissent en une totalité, en un système absolu. Donc, est-ce qu'on ne peut pas étendre cette unité multipliée jusqu'à l'absolu pour fermer le cercle ?

---

1) Prolèg.: p. 175.
2) Op. cit., p. 175.

Kant attache une grande importance à cette conclusion, parce qu'elle laisse la porte ouverte. C'est pourquoi la détermination qui manque le noumène dans l'ordre de la raison spéculative peut la possèder dans un ordre différent, par exemple dans l'ordre de la raison pratique. "Ici, en effet, s'ouvrirait devant nous un tout autre champ; un monde en quelque sorte serait conçu dans l'esprit qui pourrait occuper notre entendement pur non moins sérieusement que l'autre et même beaucoup plus noblement."[1] Donc "la même volonté peut être conçue sans contradiction, d'une part, comme étant nécessairement soumise, au point de vue phénoménal, à la loi physique, par conséquent n'étant pas libre, et, d'autre part, en tant qu'elle fait partie des choses en soi, comme échappant à cette loi, par conséquent comme libre"[2]

En tout cas, de tout ce qui précède, on voit que l'entendement est la faculté de ramener le divers dans l'intuition empirique à une unité au moyen de certaines règles. Mais cette unité est une unité relative et non pas absolue. Et c'est l'unité de la science, puisqu'elle est, d'une part une simple œuvre de constation et de généralisation, et que d'autre par toute science a sa règle de

---

donnés, se rattache à d'autres connaissances dont la réalité objective ne peut être connue d'aucune façon. Le concept d'un noumène, c'est-à-dire d'une chose qui doit être conçue, non comme objet des sens, mais comme chose en soi, n'est nullement contradictoire; car on ne peut affirmer que la sensibilité soit la seule espèce d'intuiton possible. En outre, ce concept est nécessaire pour que l'on n'étende pas l'intuition sensible jusqu'aux chose en soi». Op. cit., t. I, pp. 256 — 257,

1) Op. cit., t. I, p. 252.

2 Op. cit., t. I, p. 27.

mène et comme chose en soi..."[1] Il écrit aussi "la différence ne porte pas simplement sur la forme logique de la connaissance obscure ou claire d'une seule et même chose, mais sur la manière dont les objets peuvent être données ... et d'après laquelle ils se distinguent eux-mêmes essentiellement les uns aux autres".[2]

En tout cas, si on ne peut pas concevoir la chose en soi, quel est le sens de l'affirmation "inévitable" de l'existence d'une telle chose ?

Cette affirmation a un sens modeste : elle signifie la limitation de la connaissance, car elle nous interdit d'ériger le phénomène en absolu, en chose; en soi. Donc la chose en soi est un concept limitatif qui se définit uniquement par l'exclusion des conditions propres aux phénomènes. Dès lors il est un concept problématique,[3] c'est-à-dire un concept qu'on peut postuler et qui ne renferme pas de contradiction en même temps. Il suit de là que l'entendement peut s'étendre au delà du champ de l'expérience, mais problématiquement et non pas assertoriquement.

---

d'après laquelle nous devons travailler à établir l'ordre des objets d'expérience, tandis que la chose en soi est un objet non représenté. Mais je ne trouve aucune différence en lisant les livres de Kant et surtout le chapitre concernant la distinction entre les phénomènes et les noumènes dans la critique de la raison pure. Kant utilise les deux mots dans le même sens. Ajoutons aussi que Kant n'est pas toujours strict dans son vocabulaire.

1) Op. cit., t. I, p. 27.
2) Op. cit., t. I, p. 252.
3) «J'appelle problématique un concept qui ne renferme pas de contradiction, mais qui, comme limitation de concepts

qui lui permet de s'adapter à quelque chose. C'est le rôle de l'intuition empirique.[1]

Il suit de là que la catégorie, isolée de toute sensibilité, ne suffit pas non plus à former aucun jugement synthétique **a priori**, c'est-à-dire qu'en dehors du champ de l'expérience possible, il ne peut pas y avoir des jugements synthétiques **a priori.**

Donc les catégories n'ont pas le droit de s'étendre au delà de tous les objets des sens, et cela ne nous permet pas de connaître la chose en soi. Il faut entendre par cette notion un objet que je ne pourrais connaître qu'à la condition d'avoir un mode d'intuition qui lui soit approprié **(intuitus originarius).**

Mais on doit remarquer que la chose en soi[2] n'est pas un autre être différent de l'objet qui apparaît au moi. Elle n'existe pas séparement de la représentation du sujet. La chose en soi est le même objet comme donné à l'entendement et nullement aux sens. Quand donc Kant dit que "les sens nous représentent les objets tels qu'ils apparaissent et l'entendement tels qu'ils sont", cette proposition ne signifie pas deux types différents d'objets mais deux manières différentes de connaître le même objet. Kant écrit dans la préface à la deuxième édition : "Que si la critique ne s'est pas trompée en nous apprenant à prendre l'objet en deux sens différents, comme phéno-

---

1) Op. cit., t. I, pp. 247 — 248.
2) Certains auteurs croient qu'il y a une différence dans l'usage du mot «chose en soi» et du «noumène». Par exemple, Reinhold établit entre la chose en soi et le noumène une distinction radicale en tant que le noumène est une loi

intuition sensible et empirique est donc seule capable de leur donner un sens et une application.[1]

Cette exposition ne nous permet pas de créer un nouveau champ d'objets en dehors de ceux qui peuvent se présenter comme phénomènes. Or, un objet ne peut être donné à un concept autrement que dans l'intuition. En d'autres termes, pour donner au concept une signification, pour qu'il soit le concept d'un objet au lieu de rester une forme logique vide, il faut le sensibiliser.[2] En effet, nous ne pouvons définir une seule de ces catégories sans la réunir aux conditions de la sensibilité. Otez ces conditions elles n'ont plus de sens, plus de rapport à aucun objet.

Par exemple, on ne peut définir le concept de la quantité que de cette manière : la quantité est cette détermination d'une chose qui permet de concevoir combien de fois l'unité est contenue dans cette chose. Mais ce combien de fois se fonde sur la répétition successive, par conséquent sur le temps. Le concept de cause signifie qu'il y a quelque chose d'où l'on peut conclure à l'existence d'une autre, mais le concept n'a pas de détermination

1) Op. cit., t. I, pp. 142 — 143.
2) «Tous les concepts, tout *a priori* qu'ils puissent être, se rapportent à des intuitions empiriques, c'est-à-dire aux données d'une expérience possible. Sans cela ils n'ont point de valeur objective et ne sont qu'un jeu de l'imagination». Op. cit. t. I, p. 246. En outre ce texte «Aussi est-il nécessaire de rendre sensible un concept abstrait, c'est-à-dire de montrer un objet qui lui corresponde dans l'intuition, parce que sans cela le concept n'aurait aucun sens, c'est-à-dire sans signification». Op. cit., t. I, p. 246.

Le plus important resultat de tout cela est que, pour que la connaissance soit possible, la spontanéité doit se greffer sur la réceptivité. C'est-à-dire que la sensibilité et l'entendement ne peuvent déterminer l'objet qu'en s'unissant. Si nous les séparons nous avons alors des intuitions sans concepts ou des concepts sans intuitions, et dans les deux cas des représentations que nous ne pouvons rapporter à aucun objet detérminé.[1]

Or, toutes nos intuitions pour nous sont sensibles; par conséquent la pensée d'un objet en général ne peut devenir en nous une connaissance par le moyen d'un concept qu'autat que ce concept se rapporte à des objets des sens. Les catégories ne nous fournissent donc aucune connaissance des choses au moyen de l'intuition qu'autant qu'elles sont applicables à l'intuition empirique. Elles n'ont donc d'usage relativement à la connaissance des choses qu'autant que ces choses sont regardées comme des objets d'expérience possible.[2]

Cette dernière proposition est de la plus grande importance car elle détermine les limites de l'usage des concepts purs de l'entendement relativement aux objets. Alors que l'espace et le temps, par lesquels les objets nous sont donnés, n'ont de valeur que par rapport aux objets des sens et par conséquent au delà de ces limites ils ne représentent plus absolument rien, les concepts purs de l'entendement aussi ne nous servent de rien pour étendre la connaissance au delà de notre intuition sensible, car ils ne deviennent que des concepts vides d'objets, dépourvus de toute réalité, puisque nous n'avons aucune intuition à laquelle puisse s'appliquer les catégories. Notre

1) Op. cit., t. I, p. 259.
2) Op. cit., t. I, pp. 140 — 142.

cette synthèse pure et c'est la troisième chose nécessaire à la connaissance d'un objet et elle repose sur l'entendement.

Donc alors que tout ce que la sensibilité contient de divers est soumis aux conditions formelles de l'espace et du temps, tout ce qu'il y a de divers dans l'intuition est soumis aux conditions de la synthèse pure et des catégories de l'entendement. Sans cela, en effet, rien ne peut être connu puisque les représentations données ne sont point reliées.

Mais quelle est la nature des catégories ?

Les catégories sont des concepts qui prescrivent **a priori** des lois aux phénomènes, par conséquent à la nature comme l'ensemble de tous les phénomènes.

Ici, il y a une difficulté ; comment la nature se règle-t-elle sur ces catégories, puisqu'elles n'en sont pas dérivées ? L'accord nécessaire des lois des phénomènes de la nature avec l'entendement n'est pas plus étrange que celui des phénomènes eux-mêmes avec la forme **a priori** de l'intuition sensible. En effet, les lois n'existent pas plus dans les phénomènes eux-mêmes qu'elles n'existent en soi. Car toute perception possible dépend de la synthèse empirique et cette synthèse dépend de la synthèse transcendantale, par conséquent des catégories. Donc tous les phénomènes de la nature doivent être, quant à leur liaison, soumis aux catégories et la nature en tant que nature en général dépend de ces catégories comme du fondement originaire.[1]

---

1) Op. cit., t. I, pp. 152 — 153.

constructeur, à un générateur, savoir la catégorie de l'entendement.

Qu'est-ce que l'entendement et qu'est-ce que la catégorie ?

L'entendement est "une faculté de connaître non sensible".[1] Or, nous ne pouvons avoir aucune intuition en dehors de la sensibilité. L'entendement n'est donc pas une faculté d'intuition. Donc la connaissance de l'entendement est une connaissance par concept, c'est-à-dire discursive.

Les intuitions reposent sur des affections, mais les concepts supposent des fonctions. La fonction est l'unité de l'acte qui consiste à réunir diverses représentations sous une représentation commune. Donc les concepts reposent sur la spontanéité de la pensée de même que les intuitions sensibles sur la réceptivité des impressions.[2]

Mais la spontanéité de notre pensée exige pour faire de cette diversité une connaissance, qu'elle soit d'abord parcourue, recueillie et liée de quelque façon. Cet acte s'appelle synthèse. Sans doute, la synthèse d'une diversité produit d'abord une connaissance qui peut être au début grossière et confuse. Donc la synthèse n'est pas dans les objets et n'en peut pas être par la perception pour être ensuite dans l'entendement.

Mais la synthèse est une phase de l'opération par laquelle le sujet constitue l'objet. Se donner l'intuition pure et la synthèse pure ne suffirait pas pour fonder la connaissance. C'est le concept qui donne de l'unité à

1) Op. cit., t. I, p. 104.
2) Op. cit., t. I, p. 104.

Cela revient à dire que toutes nos intuitions ne sont autre chose que des représentations de phénomènes, et què les choses que nous percevons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons. Donc si nous faisons abstraction de notre sujet, tous les objets dans l'espace et le temps, l'espace et le temps eux-mêmes, s'évanouissent parce que rien de tout cela, comme phénomène, ne peut exister en soi, mais seulement en nous. Quant à la nature des objets considérés en eux-mêmes et indépendamment de notre sensibilité, elle nous demeure entièrement inconnue. Nous ne connaissons rien de ces objets que la manière dont nous les percevons. Quand même nous pourrions porter notre intuition à son plus haut degré de clarté, nous n'en ferions point un pas de plus vers la connaissance de la nature même des objets.[1]

Nous avons dit que l'espace et le temps sont des formes pures. La sensation est la matière générale, et c'est l'élément d'où notre connaissance tire son nom de connaissance **a posteriori.** Donc la sensation est un donné, un enregistré, un état premier qui ne peut être regardé que comme une nature, un posé, un engendré qui nous renvoie nécessairement à un naturant, à un posant, à un

---

formes subjectives de notre mode d'intuition, soit externe, soit interne. Ce mode est appelé sensible, parce qu'il n'est pas originaire, c'est-à-dire tel que l'existence même de l'objet de l'intuition soit donnée par lui (un pareil mode de connaissance, autant que nous pouvons en juger, ne saurait convenir qu'à l'Etre suprême), mais qu'il dépend de l'existence de l'objet, et que par conséquent il n'est possible qu'autant que la capacité représentative du sujet en est affectée». C.R.P., t. I, p. 89,

1) Op. cit., t. I, pp. 80 — 81.

De plus, ne perdons pas de vue que Si toute connaissance était **a posteriori,** elle ne serait qu'un chaos d'impressions qui s'écoulent et se succédent sans la moindre forme. Car le sensible n'est pas organisé, il est chaotique et confus : du non spatial, du non temporel, ne peuvent pas sortir l'espace et le temps.

Mais ils ne sont pas non plus des concepts. Qu'estce qu'un concept sinon une représentation générale, c'est-à-dire une représentation à laquelle peut correspondre un grand nombre d'objets sensibles ? Et l'espace et le temps ne sont pas des généralités puisqu'un temps ne peut être conçu que comme partie d'un seul et même temps et que les espaces ne peuvent être conçus que comme des parties d'un seul et même espace.

N'étant ni impressions ni concepts, ils sont des intuitions sensibles pures, formes **a priori** de la sensibilité.

Mais quel est le sens du mot intuition sensible pure ? Cette intuition est, pour Kant, **intuitus derivatus** et non pas **originarius** et, par conséquent, elle n'est pas intellectuelle, comme celle qui semble n'appartenir qu'à l'Etre suprême et non pas à un être dépendant de l'objet,[1] puisque cette sorte d'intuition est créatrice des objets qu'elle intuitionne. Donc création et connaissance intuitive sont, en Dieu, absolument contemporaines, c'est-à-dire que Dieu est en contact immediat avec son objet puisque celui-là est constitutif de celui-ci. Tandis que l'homme est en contact avec un objet qui lui est donné et cet objet est moulé dans les cadres que l'homme apporte.[2]

---

1) Op. cit., t. I, p. 89.
2) «Que si l'on ne fait pas de l'espace et du temps des formes objectives de toutes choses, il ne reste plus qu'à en faire des

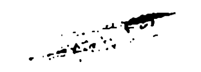
En définitive l'intuition à elle seule ne peut nous donner aucune connaissance. Elle appelle le concept comme son complément nécessaire. L'intuition ne permet pas l'accès à l'objet donné, mais l'objet donné ne saurait être pour moi un objet de la connaissance sans l'intermédiaire du concept.

Or, toute intuition pour nous est sensible. L'intuition sensible est ou pure ou empirique. La première est caracterisée par l'absence d'impressions. La seconde, est caractérisée par un ensemble d'impressions révélant la présence réelle d'un objet. En tout cas, la plus importante est la première, qui se décompose en espace et temps.[1] La raison en est claire, puisqu'ils signifient notre mode de connaître les choses comme phénomènes. Par conséquent ils ne renferment que le rapport d'un objet au sujet et non ce qui appartient véritablement à l'objet en soi.

L'espace et le temps ne sont pas des impressions. En faire des impressions, ce serait en faire des réalités que nous ne pouvons connaître qu'a **posteriori**, ce qui rendrait incompréhensible la nécessité et l'universalité de la science mathématique et de la physique. Comment cette nécessité et universalité, qui sont les caractères de la science, pourraient elles être pensées par moi, si je ne connais l'espace et le temps que par l'impression qu'ils font sur mois ?

---

1) «Il y a deux formes pures de l'intuition sensible, comme principes de la connaissance *a priori*, savoir l'espace et le temps» Op. cit., t. I, p. 63. L'exposition des concepts de l'espace et le temps porte le nom d'Esthétique transcendan-appelle «le chef d'œuvre de Kant».



CHAPITRE PREMIER

LES INTUITIONS ET LES CATEGORIES

Tous les phénomènes doivent, pour devenir matière de la connaissance objective, pouvoir être aperçus, c'est-à-dire rapportés à l'unité de la conscience.

Le rapport d'une diversité de phénomènes à une unité est une synthèse de phénomènes. Or, toute synthèse présuppose un principe synthétique, une règle préalable, ou en d'autres termes, une condition **a priori** rendant possible cette synthèse.

Kant entend, par synthèse, dans le sens le plus général de ce mot, l'acte qui consiste à ajouter diverses représentations les unes aux autres et à en unir la diversité en une connaissance. Cette synthèse est pure quand la diversité n'est pas donnée empiriquement, mais **a priori**.[1]

La synthèse pure, représentée d'une manière générale, donne le concept pur de l'entendement.[2]

Donc la connaissance suppose deux éléments : le concept par lequel, en général, un objet est pensé, et l'intuition par laquelle il est donné. S'il ne pouvait y avoir l'intuition donnée correspondant au concept, ce concept serait une pensée quant à la forme, mais sans aucun objet, et nulle connaissance d'une chose quelconque ne serait possible par lui. En effet, dans cette supposition le concept ne s'applique à rien.[3]

---

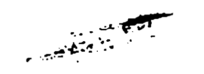
1) Op. cit., t. I, p. 111.
2) Op. cit., t. I, pp. 130 — 133.
3) Op. cit, t. I, p. 141.

PREMIERE PARTIE

L'ORGANISATION FORMELLE

DU

SYSTEME



CHAPITRE PREMIER

LES INTUITIONS ET LES CATEGORIES

Tous les phénomènes doivent, pour devenir matière de la connaissance objective, pouvoir être aperçus, c'est-à-dire rapportés à l'unité de la conscience.

Le rapport d'une diversité de phénomènes à une unité est une synthèse de phénomènes. Or, toute synthèse présuppose un principe synthétique, une règle préalable, ou en d'autres termes, une condition **a priori** rendant possible cette synthèse.

Kant entend, par synthèse, dans le sens le plus général de ce mot, l'acte qui consiste à ajouter diverses représentations les unes aux autres et à en unir la diversité en une connaissance. Cette synthèse est pure quand la diversité n'est pas donnée empiriquement, mais **a priori**.[1]

La synthèse pure, représentée d'une manière générale, donne le concept pur de l'entendement.[2]

Donc la connaissance suppose deux éléments : le concept par lequel, en général, un objet est pensé, et l'intuition par laquelle il est donné. S'il ne pouvait y avoir l'intuition donnée correspondant au concept, ce concept serait une pensée quant à la forme, mais sans aucun objet, et nulle connaissance d'une chose quelconque ne serait possible par lui. En effet, dans cette supposition le concept ne s'applique à rien.[3]

---

1) Op. cit., t. I, p. 111.
2) Op. cit., t. I, pp. 130 — 133.
3) Op. cit, t. I, p. 141.

PREMIERE PARTIE

L'ORGANISATION FORMELLE

DU

SYSTEME

avec l'objet. D'où le besoin d'avoir une autre logique ou pour mieux dire une autre analyse servant comme pierre de touche à découvrir "l'erreur qui n'atteint pas seulement la forme, mais le contenu".[1] Et c'est l'analyse non pas formelle, mais transcendantale. De plus, le mot transcendantal ne convient pas à toute connaissance **a priori,** mais seulement à celle par laquelle nous connaissons que certaines représentations (intuitions et concepts) ne sont appliquées ou ne sont possibles qu'**à priori** et comment elles le sont".[2] La connaissance de l'origine non empirique d'une représentation, et de la manière dont elle peut se rapporter **a priori** à des objets d'expérience mérite, seule, d'être appelée transcendantale.

En tout cas, cette méthode d'analyse transcendantale a conduit Kant à présenter les éléments de la connaissance universelle et nécessaire qui sont : les deux formes pures de l'intuition sensible, savoir l'espace et le temps ; les concepts purs de l'entendement, savoir les catégories ; les concepts purs de la raison, savoir les idées.

Notre recherche doit commencer par exposer les formes pures et les catégories pour expliquer la nature, la situation epistémologique et le rôle des idées.

---

1) Op. cit., t. I, p. 98.
2) Op. cit., t. I, p. 95.

objets, en tant que cela est possible a priori".[1] Et c'est qu'on peut appeler la méthode de l'analyse transcendantale.

Le concept du transcendantal est plus fort et plus juste que celui de métaphysique, car il en donne la clef ; sans lui, le kantisme reste incompréhensible. Le principal soin à prendre c'est de n'admettre aucun concept qui contienne quelque élément empirique. Et c'est pourquoi on peut dire que l'idée de transcendantal est liée, bien que cette notion ne reçoive pas toujours un sens parfaitement identique, à celle d'apriorité. Et c'est le transcendantal qui permet au sujet connaissant de déterminer **a priori** l'objet.

Donc ramener l'analyse kantienne à une analyse logique est faux. Car évidemment elle est d'un autre ordre. Sans doute, la logique pure ne s'occupe que des principes **a priori** et elle fait abstraction "de tout le contenu de la connaissance, c'est-à-dire de tout rapport de la connaissance à l'objet, mais elle n'envisage que la forme logique des connaissances dans leurs rapports entre elles, c'est-à-dire la forme de la pensée en général".[2] "Que les représentations aient leur origine **a priori** en nous mêmes, ou qu'elles nous soient données empiriquement, peu lui importe ; elle (la logique générale) s'occupe uniquement de la forme que l'entendement peut donner". Mais une telle logique ne se suffit pas parce que, en effet, une connaissance peut se conformer à la forme logique sans la moindre nécessité d'être d'accord

1) Op. cit., t. I, p. 55.
2) Op. cit., t. I, p. 95.

serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles".[1]

Considérant la manière dont la mathématique et la physique se sont constituées comme sciences avec Thalès et avec Galilée et Torricelli, il conclut que l'accord de la pensée et des choses ne s'explique pas tant que l'on considère la pensée comme se réglant sur les choses, mais, au contraire, se concevrait si l'on considérait les choses comme se réglant sur la pensée.[2]

Mais ces formules ne doivent pas conduire à considérer le sujet comme une simple forme, comme un simple moule dont les choses devraient épouser les contours pour s'y insérer et s'y manifester, ou comme un spectateur qui regarderait le monde à travers un verre coloré, de telle sorte que tous les objets seraient affectés de la couleur du verre interposé. Cette conception n'est correcte que dans la mesure où elle ne définit que le moment initial d'un processus qui s'étend beaucoup plus loin, que la première étape du développement de la connaissance, qu'une attitude provisoire destinée à être dépassée.

Il faut, en effet, recevoir pour construire, enregistrer pour élaborer. Il ne s'agit plus d'enregistrement et de passivité, mais de réplique et de construction agissante.

C'est pourquoi Kant commence par analyser les concepts, et cette analyse consiste à expliquer la possibilité des concepts a priori. Mais ce n'est pas suffisant, car il faut savoir "notre manière de connaître les

1) Op. cit., t. I, p. 21.
2) Op. cit., t. I, pp. 18 — 22.

que décompose les données en éléments simples où elle s'arrête. Et Kant commence par analyser les données. Sa critique distingue deux éléments : une matière et une forme, une sensibilité et un entendement.

Mais l'analyse tout court ne suffit pas. Il faut expliquer et déterminer **a priori** la valeur objective des concepts. Et c'est "une indispensable nécessité... avant de faire un seul pas dans le champ de la raison pure ; car autrement on marcherait en aveugle et, après avoir erré çà et là, on finirait par en revenir à l'ignorance d'où on serait parti".[1] Donc le principal soin à prendre est de connaître la limite pour éclairer la raison et la préserver de toute erreur.

Mais comment Kant procède-t-il pour arriver à ce but ?

Kant procède à la même manière des mathématiciens et des physiciens. "On avait, dit-il, admis jusqu'ici que toutes les connaissances devaient se règler sur les objets, mais, dans cette hypothèse, tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement **a priori** qui étendit notre connaissance n'aboutissaient à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec ce que nous désirons expliquer, c'est-à-dire avec la possibilité d'une connaissance **a priori** de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant même qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de l'idée que conçut Copernic. Voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements des astres tournant autour du spectateur, il cherche s'il ne

1) C.R.P., t. I, p. 123.

server l'âme humaine. Aussi ne décrit-il pas la manière dont l'esprit forme et compose ses idées, comme fait Locke. C'est là une œuvre descriptive qui ne résout pas le problème de la valeur de la connaissance. Car l'analyse psychologique nous conduit, logiquement, à cette conclusion que l'objectivation de phénomènes par le moyen des catégories est, pour moi, une nécessité subjective. Et c'est insuffisant, car alors, je ne peux pas dire que l'effet est lié à la cause nécessairement.

Il faut remplacer l'analyse psychologique par une "déduction transcendantale" où l'on trouve le passage du subjectif à l'objectif. Il y a, dans le commencement de la "Déduction transcendantale" un texte de Kant lui-même qui justifie ce passage. "Tous les phénomènes s'accordent nécessairement avec cette condition formelle de la sensibilité, puisqu'ils ne peuvent apparaître, c'est-à-dire être empiriquement perçus et donnés, que sous cette condition".[1]

De plus, Kant ne fait pas reposer son système sur la distinction psychologique classique, celle de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté. Sans doute, Kant part de la distinction entre la sensibilité et l'entendement, mais ce sont des concepts psychologiques tranformés en concepts métaphysiques. Ils sont des facultés qui n'ont d'autre fonction que la connaissance des choses sans aucun mélange d'un facteur psychologique, ou pour mieux dire, d'un facteur subjectif.

Qu'est-ce donc que cette méthode ?

Boutroux dit que la méthode kantienne est une méhode d'analyse métaphysique.[2] L'analyse métaphysi-

---

1) Op. cit. t. I, p. 126.
2) E. Boutroux: Philosophie de Kant, p. 19.

de cette capacité d'avoir une connaissance réelle **a priori**, se laisse aller, sans s'en apercevoir, à des assertions d'une toute autre espèce, et elle ajoute **a priori** aux concepts donnés, des idées tout à fait étrangères, sans savoir comment elle y est arrivée. D'où cette conclusion qu'il ne suffit pas d'analyser les données de la pensée ; il faut les critiquer.

Donc il faut demander à la raison de "reprendre à nouveau la plus difficile de toutes les tâches, celle de la connaissance de soi-même et d'instituer un tribunal qui, en assurant ses légitimes prétentions, repousse toutes celles qui sont sans fondement, non par une décision arbitraire, mais au nom de ses lois éternelles et immuables, en un mot la critique de la raison pure elle même".[1]

Il suit de là que l'objet de la philosophie, d'après Kant, n'est pas de chercher si la réalité, que nous saisissons au moyen de nos facultés de connaître, existe en soi ou seulement pour nous. C'est tout d'abord la connaissance et non l'être.

La pensée antique cherchait le sujet du côté de l'objet. Le sujet était alors découvert dans le monde. Le christianisme dévalorisa le monde, et persuada à l'homme que son âme seule était le signe du divin, et seule était vraiment spirituelle. Aussi les philosophies de Descartes, de Berkeley et de Kant se présentent-elles comme des retours au sujet. Alors la connaissance émane du sujet.

Donc la méthode de Kant n'est pas une méthode ontologique.

Mais sa méthode n'est pas non plus une méthode psychologique. Car le dessein de Kant n'est pas d'ob-

---

1) Op. cit., t. I. p. 8.

Mais il ne croit pas que la science soit une simple compilation de faits. Il n'y a de vraie science que systématique et il n'y a de système qu'autant que les faits sont reliés à des vérités nécessaires, et par conséquent d'origine rationnelle, qui les expliquent et s'expliquent elles-mêmes. En d'autres termes, la science requiert une discipline supérieure qui pose les principes du savoir, un système des vérités **a priori**. Or, c'est la métaphysique qui constitue de tels systèmes. Elle opère sur des notions de l'entendement pur, qui convergent toutes vers l'unité systématique.

De là le dessein de Kant : déterminer systématiquement les principes métaphysiques du savoir.

L'esprit commence avec la connaissance par analyse et finit par synthèse. En tant qu'il analyse il s'oblige à trouver des éléments simples. En tant qu'il synthétise, il s'oblige à trouver une totalité absolue, une «idée».

Donc le simple et le tout, le concept et l'idée, sont des limites de l'activité de l'esprit.

Pour aborder un problème il faut avoir une méthode. Qu'est-ce que cette méthode ?

Ce que nous voulons exposer dans cette étude, c'est le tout, c'est-à-dire l'idée.

Pour connaître la méthode de Kant il faut exposer l'objet de l'étude de Kant. Car la question de la méthode est solidaire de celle de l'objet.

Kant a fait cette découverte capitale, qu'il ne suffit pas à une notion d'être une donnée **a priori** de la pensée pour être valable objectivement. Car la raison, dupe

INTRODUCTION

LA METHODE DE KANT

Toute philosophie paraît à la première vue être un système de solutions proposées à un ensemble de problèmes. Mais, on l'a dit souvent, elle est au fond une solution donnée à un problème, et quiconque le pénètre assez profondement s'en aperçoit.

A travers les multiples influences subies, Kant a été conduit par une question essentielle ; appelée nécessairement à se subordonner toutes les autres questions et à les discipliner, celle de la possibilité de la métaphysique comme science.

Qu'est-ce que la critique ?

Ce n'est pas "la critique des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la raison en général, par rapport à toutes les connaissances auxquelles elle peut s'élever indépendamment de toute expérience, par conséquent, la solution de la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une métaphysique en général".[1] Et il dit dans la préface à la deuxième édition que la critique est la préparation indispensable aux progrès d'une métaphysique solide comme science.[2]

Il semble que Kant se soit surtout intéressé à la théorie de la connaissance scientifique. Et c'est à la physique surtout qu'il s'attache, et ses premiers écrits de 1746 à 1755 portent spécialement sur des points de science.

---

1) C.R.P., t. I, p. 8.
2) Op. cit., t. I, p. 32.

AVERTISSEMENT

Lorsqu'il s'agit, dans les références, d'une œuvre de Kant, nous ne mentionnons pas le nom de l'auteur. Les principales abréviations employées sont les suivantes :

C.R.P. = Critique de la raison pure, trad. Barni, revue par Archambault, 2 vol., Paris, Gibert, 1912.

C.R.Pr. = Critique de la raison pratique, trad. Picavet, Paris, 1949.

C.J. = Critique du jugement, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1928.

Proleg. = Prolégomènes à toute métaphysique future, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1941.

TABLE DES MATIERES

AVERTISSEMENT

INTRODUCTION

PREMIERE PARTIE

L'organisation formelle du système

DEUXIEME PARTIE

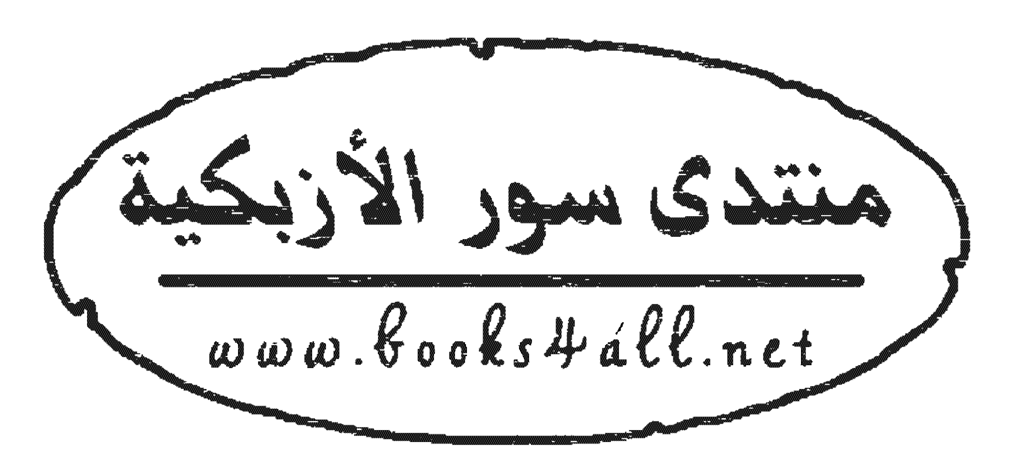
L'organisation materielle du système

TROISIEME PARTIE

Examen critique du système kantien

رقم الايداع بدار الكتب ٥٣٢٥ لســنة ١٩٧١

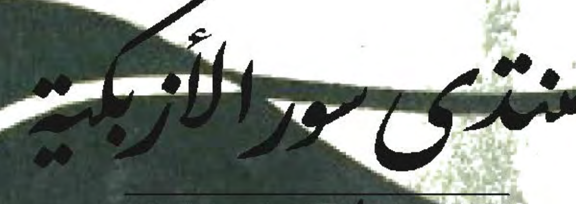
LE SYSTEME DE KANT



MOURAD WAHBA


منتدى سور الأزبكية

LE SYSTEME DE KANT



MOURAD WAHBA